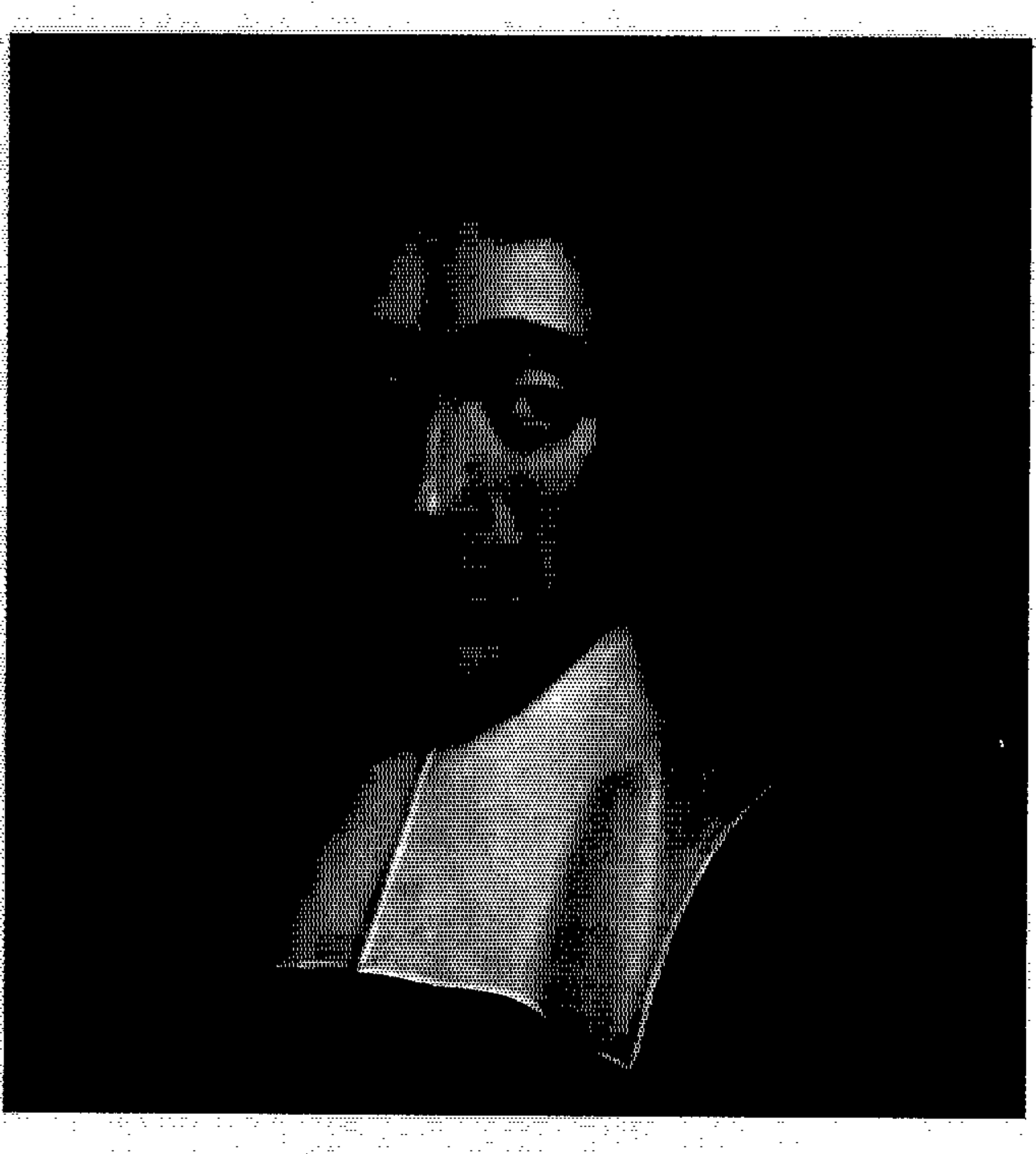
SPINOZA

Traité politique
Lettres



GF Flammarion

SPINOZA IV



ŒUVRES DE SPINOZA
IV

Du même auteur
dans la même collection

ŒUVRES I : *Court traité. Traité de la réforme de l'entendement. Les Principes de la philosophie de Descartes. Appendice contenant les Pensées métaphysiques.*
ŒUVRES II : *Traité théologico-politique.*
ŒUVRES III : *Éthique.*

SPINOZA

ŒUVRES

IV

TRAITÉ POLITIQUE

LETTRES

Traduction et notes
par
Charles Appuhn

GF
FLAMMARION

ISBN : 2-08-070108-8

NOTICE
SUR LE
TRAITÉ POLITIQUE



Comme le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, le *Traité Politique* est un ouvrage inachevé, mais pour des raisons très différentes. Spinoza n'a pas terminé le *Traité de la Réforme de l'Entendement* parce qu'il n'est pas arrivé, semble-t-il, à se satisfaire pleinement sur la méthode qu'il fallait suivre pour parvenir à la connaissance des choses particulières, et sans doute aussi parce qu'il a eu d'autres tâches à remplir. C'est la mort qui l'a empêché de mettre la dernière main au *Traité Politique*, le dernier ouvrage qu'il ait entrepris, ainsi qu'en fait foi la lettre dans laquelle il en parle, la dernière du recueil.

Les dix premiers chapitres, les seuls qui soient complètement écrits, le onzième étant resté incomplet, traitent de l'État en général, du souverain, de la monarchie, et de l'aristocratie. Le grand amour que l'auteur avait de la liberté et sa préférence très marquée pour un régime d'égalité, apparaissent de la façon la plus claire dans ces dix premiers chapitres, et d'ailleurs étaient déjà manifestes dans le *Traité Théologico-Politique*. La lecture du *Traité Politique* est sans difficultés, la pensée de Spinoza est partout très claire, mais il peut y avoir hésitation sur la façon dont il convient de traduire certains mots. Nous avons préféré en général conserver le vocabulaire latin de l'auteur, nous traduisons en conséquence par Cité le mot *civitas*, les termes empruntés à l'histoire romaine ou à l'armée romaine sont rendus par les mots français correspondants : patricien, sénateur, consul, conseil, légion, cohorte, tribuns militaires, centurions, etc. Il y a exception cependant pour le mot *concilium* quand il désigne l'ensemble des personnes participant au gouvernement de la Cité; nous disons alors l'Assemblée des patriciens, ou encore l'Assemblée suprême. Un terme a été emprunté par Spinoza au

droit public athénien, celui de syndic, nous l'avons naturellement conservé et d'ailleurs l'auteur explique amplement ce que sont les syndics dans l'État tel qu'il le conçoit, et quelles fonctions ils remplissent. Le mot le plus embarrassant de tous est celui de *familia* que l'on ne peut rendre par famille sous peine de créer une confusion. Peut-être Spinoza a-t-il en vue quelque chose comme la *gens* romaine, peut-être aussi s'agit-il d'un groupe territorial, ainsi que paraît l'indiquer W. Meijer dans la préface de sa traduction en hollandais. On pourrait chercher dans l'histoire des Provinces Unies, où Spinoza a certainement puisé, de même d'ailleurs que dans l'histoire romaine et dans celle des Hébreux, une division de la population à laquelle ce mot s'appliquât. Nous avons préféré toutefois employer le vieux mot gaélique de *clan*, qui nous paraît correspondre assez bien à ce que Spinoza entend par *familia*.



TRAITÉ POLITIQUE



TRAITÉ POLITIQUE

Dans lequel il est démontré comment une société où existe le régime monarchique, et aussi une société où les meilleurs ont le pouvoir, doivent être instituées pour ne pas être précipitées dans la tyrannie et pour que la paix et la liberté des citoyens demeurent inviolées.

CHAPITRE PREMIER

§ 1. — Les philosophes conçoivent les affections qui se livrent bataille en nous, comme des vices dans lesquels les hommes tombent par leur faute, c'est pourquoi ils ont accoutumé de les tourner en dérision, de les déplorer, de les réprimander, ou, quand ils veulent paraître plus moraux, de les détester. Ils croient ainsi agir divinement et s'élever au faîte de la sagesse, prodiguant toute sorte de louanges à une nature humaine qui n'existe nulle part, et flétrissant par leurs discours celle qui existe réellement. Ils conçoivent les hommes en effet, non tels qu'ils sont, mais tels qu'eux-mêmes voudraient qu'ils fussent : de là cette conséquence, que la plupart, au lieu d'une Éthique, ont écrit une Satire, et n'ont jamais eu en Politique de vues qui puissent être mises en pratique, la Politique, telle qu'ils la conçoivent, devant être tenue pour une Chimère, ou comme convenant soit au pays d'Utopie, soit à l'âge d'or, c'est-à-dire à un temps où nulle institution n'était nécessaire. Entre toutes les sciences, donc, qui ont une application, c'est la Politique où la théorie passe pour différer le plus de la pratique, et il n'est pas d'hommes qu'on juge moins propres à gouverner l'État, que les théoriciens, c'est-à-dire les philosophes.

§ 2. — Pour les Politiques en revanche, on les croit plus occupés à tendre aux hommes des pièges qu'à les diriger pour le mieux, et on les juge habiles plutôt que sages. L'expérience en effet leur a enseigné qu'il y aura des vices aussi longtemps qu'il y aura des hommes; ils s'appliquent donc à prévenir la malice humaine, et cela par des moyens dont une longue expérience a fait connaître l'efficacité, et que des hommes mus par la crainte plutôt que guidés par la raison ont coutume d'appliquer; agissant en cela d'une

façon qui paraît contraire à la religion, surtout aux théologiens : selon ces derniers en effet, le souverain devrait conduire les affaires publiques conformément aux règles morales que le particulier est tenu d'observer. Il n'est pas douteux cependant que les Politiques ne traitent dans leurs écrits de la Politique avec beaucoup plus de bonheur que les philosophes : ayant eu l'expérience pour maîtresse, ils n'ont rien enseigné en effet qui fût inapplicable.

§ 3. — Et certes je suis pleinement persuadé que l'expérience a montré tous les genres de Cité qui peuvent se concevoir et où les hommes vivent en paix, en même temps qu'elle a fait connaître les moyens par lesquels il faut diriger la multitude, c'est-à-dire la contenir dans certaines limites. De sorte que je ne crois pas qu'il soit possible de déterminer par la pensée un régime qui n'ait pas encore été éprouvé et qui cependant puisse, mis à l'essai ou en pratique, ne pas échouer. Les hommes en effet sont faits de telle sorte qu'ils ne puissent vivre sans une loi commune. Or les règles communes et les affaires publiques ont été l'objet de l'étude d'hommes d'esprit très pénétrant, habiles ou rusés, qui ont établi des institutions et en ont traité. Il n'est donc pas croyable que nous concevions jamais un procédé quelconque de gouvernement qui puisse être d'usage dans une société et dont aucun modèle ne se soit encore rencontré et que des hommes, s'occupant des affaires communes et veillant à leur propre sécurité, n'aient pas aperçu.

§ 4. — M'appliquant à la Politique, donc, je n'ai pas voulu approuver quoi que ce fût de nouveau ou d'inconnu, mais seulement établir par des raisons certaines et indubitables ce qui s'accorde le mieux avec la pratique [1]. En d'autres termes, le déduire de l'étude de la nature humaine et, pour apporter dans cette étude la même liberté d'esprit qu'on a coutume d'apporter dans les recherches mathématiques, j'ai mis tous mes soins à ne pas tourner en dérision les actions des hommes, à ne pas pleurer sur elles, à ne pas les détester, mais à en acquérir une connaissance vraie : j'ai aussi considéré les affections humaines telles que l'amour, la haine, la colère, l'envie, la superbe, la pitié et les autres mouvements de l'âme, non comme des vices mais comme des propriétés de la nature humaine : des manières d'être qui lui appartiennent comme le chaud et le froid, la tempête, le tonnerre et tous les météores appartiennent à la nature de l'air.

Quel que soit le désagrément que puissent avoir pour nous ces intempéries, elles sont nécessaires, ayant des causes déterminées par lesquelles nous nous appliquons à en connaître la nature, et quand l'âme a la connaissance vraie de ces choses, elle en jouit tout de même que de la connaissance des choses qui donnent à nos sens de l'agrément.

§ 5. — C'est une chose certaine en effet, et dans notre *Éthique* nous l'avons démontré, les hommes sont nécessairement soumis à des affections, sont faits de telle sorte qu'ils éprouvent de la pitié pour ceux qui ont du malheur, de l'envie pour ceux qui ont du bonheur; qu'ils sont plus portés à la vengeance qu'à la pitié; de plus chacun désire que les autres vivent conformément à sa propre complexion, approuvent ce que lui-même approuve, et rejettent ce que lui-même rejette. D'où résulte, tous voulant pareillement être les premiers, que des conflits éclatent entre eux, qu'ils s'efforcent de s'écraser les uns les autres, et que le vainqueur se glorifie plus d'avoir triomphé de son rival que de s'être procuré à lui-même quelque bien. Et sans doute tous sont persuadés que suivant les enseignements de la religion, au contraire, chacun doit aimer son prochain comme soi-même, c'est-à-dire défendre comme le sien propre le droit d'autrui; mais nous avons montré que cette persuasion a peu de pouvoir sur les affections. Elle triomphe à la vérité quand on est à l'article de la mort, c'est-à-dire quand la maladie a vaincu les passions et que l'homme gît inerte, ou encore dans les temples où les hommes n'ont pas à défendre leurs intérêts; mais elle est sans efficacité devant les tribunaux ou à la Cour, où il serait le plus nécessaire qu'elle en eût. Nous avons montré en outre que la raison peut bien contenir et gouverner les affections, mais nous avons vu en même temps que la voie qu'enseigne la raison est très difficile; ceux qui par suite se persuadent qu'il est possible d'amener la multitude ou les hommes occupés des affaires publiques à vivre selon les préceptes de la raison, rêvent de l'âge d'or des poètes, c'est-à-dire se complaisent dans la fiction.

§ 6. — Un État dont le salut dépend de la loyauté de quelques personnes, et dont les affaires, pour être bien dirigées, exigent que ceux qui les mènent veuillent agir loyalement, n'aura aucune stabilité. Pour qu'il puisse subsister il faudra ordonner les choses de telle sorte que ceux

qui administrent l'État, qu'ils soient guidés par la raison ou mus par une affection, ne puissent être amenés à agir d'une façon déloyale ou contraire à l'intérêt général. Et peu importe à la sécurité de l'État quel motif intérieur ont les hommes de bien administrer les affaires, pourvu qu'en fait ils les administrent bien : la liberté de l'âme en effet, c'est-à-dire le courage, est une vertu privée, la vertu nécessaire à l'État est la sécurité.

§ 7. — Puisqu'enfin tous les hommes barbares ou cultivés établissent partout des coutumes et se donnent un statut civil, ce n'est pas des enseignements de la raison, mais de la nature commune des hommes, c'est-à-dire de leur condition, qu'il faut déduire les causes et les fondements naturels des pouvoirs publics, ainsi que je veux le faire dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II

§ 1. — Nous avons traité dans notre *Traité Théologico-Politique* du droit naturel et du droit civil, et dans notre *Éthique* nous avons expliqué ce qu'est le péché, le mérite, la justice, l'injustice, et enfin la liberté humaine. Pour ne pas obliger toutefois les lecteurs du présent traité à chercher dans d'autres ouvrages les principes qui sont les plus nécessaires dans celui-ci, j'ai résolu de donner à nouveau ces explications et d'y joindre une démonstration en forme.

§ 2. — Toute chose naturelle peut être conçue adéquatement, qu'elle existe ou n'existe pas. Toutefois le principe en vertu duquel les choses naturelles existent et persévèrent dans leur existence, ne peut se conclure de leur définition, car leur essence idéale reste après qu'elles ont commencé d'exister, la même qu'avant qu'elles existassent. Puis donc que le principe par lequel elles existent ne peut suivre de leur essence, le maintien de leur existence n'en découle pas non plus; elles ont besoin pour continuer d'être de la même puissance qui était nécessaire pour qu'elles commençassent d'exister. De là cette conséquence que la puissance par laquelle les choses de la nature existent et aussi agissent, ne peut être aucune autre que la puissance éternelle de Dieu. Si quelque autre puissance avait été créée en effet, elle ne pourrait pas se conserver elle-même et par suite elle ne pourrait pas non plus conserver les choses naturelles, mais elle-même aurait besoin pour persévérer dans l'existence, de la même puissance qui était nécessaire pour qu'elle fût créée.

§ 3. — Sachant donc que la puissance par laquelle existent et agissent les êtres de la nature est la puissance

même de Dieu, nous connaissons facilement ce qu'est le droit de nature.

Puisqu'en effet, Dieu a droit sur toutes choses et que le droit de Dieu n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu en tant qu'elle est considérée dans sa liberté absolue, tout être dans la nature tient de la nature autant de droit qu'il a de puissance pour exister et agir : la puissance par laquelle existe et agit un être quelconque de la nature, n'est autre chose en effet que la puissance même de Dieu dont la liberté est absolue.

§ 4. — Par droit de nature, donc, j'entends les lois mêmes ou règles de la Nature suivant lesquelles tout arrive, c'est-à-dire la puissance même de la nature. Par suite le droit naturel de la Nature entière et conséquemment de chaque individu s'étend jusqu'où va sa puissance, et donc tout ce que fait un homme suivant les lois de sa propre nature, il le fait en vertu d'un droit de nature souverain, et il a sur la nature autant de droit qu'il a de puissance.

§ 5. — Si donc la nature humaine était disposée de telle sorte que les hommes vécussent suivant les seules prescriptions de la raison, et si tout leur effort tendait à cela seulement, le droit de nature, aussi longtemps que l'on considérerait ce qui est propre au genre humain, serait déterminé par la seule puissance de la raison. Mais les hommes sont conduits plutôt par le désir aveugle que par la raison, et par suite la puissance naturelle des hommes, c'est-à-dire leur droit naturel, doit être défini non par la raison mais par tout appétit qui les détermine à agir et par lequel ils s'efforcent de se conserver. Je l'avoue à la vérité, ces désirs qui ne tirent pas leur origine de la raison, sont non pas tant des actions que des passions humaines. Mais comme il s'agit ici de la puissance universelle de la nature, qui est la même chose que le droit de nature, nous ne pouvons reconnaître en ce moment aucune différence entre les désirs que la raison engendre en nous, et ceux qui ont une autre origine : les uns et les autres en effet sont des effets de la nature et manifestent la force naturelle par où l'homme s'efforce de persévérer dans son être. Qu'il soit sage ou insensé, l'homme est toujours une partie de la nature, et tout ce par quoi il est déterminé à agir doit être rapporté à la puissance de la nature en tant qu'elle peut être définie par la nature de tel ou tel homme. Qu'il soit

conduit par la raison ou par le seul désir, l'homme en effet ne fait rien qui ne soit conforme aux lois et aux règles de la nature, c'est-à-dire *(par le § 4 de ce chapitre)* en vertu du droit de nature.

§ 6. — La plupart cependant croient que les insensés troublent l'ordre de la nature plutôt qu'ils ne le suivent, et la plupart aussi conçoivent les hommes dans la nature comme un empire dans un empire. Ils jugent en effet que l'âme humaine, loin d'être produite par des causes naturelles, est immédiatement créée par Dieu, et indépendante du reste du monde à ce point qu'elle a un pouvoir absolu de se déterminer elle-même et d'user droitement de la raison. Mais l'expérience enseigne plus que suffisamment qu'il n'est pas plus en notre pouvoir d'avoir une âme saine qu'un corps sain. Comme en outre toute chose, autant qu'il est en elle-même, s'efforce de conserver son être, nous ne pouvons douter en aucune manière que s'il était en notre pouvoir aussi bien de vivre suivant les prescriptions de la raison que d'être conduits par le désir aveugle, tous vivraient sous la conduite de la raison et suivant des règles sagement instituées, or cela n'est pas le moins du monde, chacun au contraire obéit à l'attrait du plaisir qu'il recherche. Il n'est pas vrai que cette difficulté soit levée par les théologiens quand ils déclarent que la cause de cette impuissance de la nature humaine est le vice ou le péché qui tire son origine de la chute du premier homme. Si en effet le premier homme avait eu le pouvoir de rester droit aussi bien que de tomber, s'il était en possession de lui-même et d'une nature non encore viciée, comment a-t-il pu se faire qu'ayant savoir et prudence, il soit tombé ? Dira-t-on qu'il a été trompé par le diable ? Mais qui donc a trompé le diable lui-même ? Qui, demandé-je, a pu faire que l'être l'emportant sur toutes les autres créatures par la connaissance ait été assez fou pour vouloir être plus grand que Dieu ? Cet être qui avait une âme saine, ne s'efforçait donc pas de conserver son être autant qu'il était en lui ? Comment a-t-il pu arriver en outre que le premier homme, en possession de lui-même et maître de sa volonté, se soit laissé séduire et tromper ? Si en effet il avait le pouvoir d'user droitement de la raison, il n'a pu être trompé, car autant qu'il était en lui, il s'est nécessairement efforcé de conserver son être et son âme saine. Or on suppose qu'il avait ce pouvoir. Il a donc nécessairement conservé son âme en santé et n'a pu être trompé.

Mais son histoire montre que cela n'est pas. Il faut donc reconnaître qu'il n'était pas au pouvoir du premier homme d'user droitement de la raison, mais qu'il a été, comme nous le sommes, soumis aux passions.

§ 7. — Personne ne peut nier que l'homme, comme les autres individus, s'efforce à conserver son être. Si l'on pouvait concevoir quelques différences, elles devraient provenir de ce que l'homme aurait une volonté libre. Mais plus l'homme est conçu par nous comme libre, plus nous sommes obligés de juger qu'il doit nécessairement conserver son être et se posséder lui-même; quiconque ne confond pas la liberté avec la contingence, m'accordera cela sans difficulté. La liberté en effet est une vertu, c'est-à-dire une perfection. Rien en conséquence de ce qui atteste dans l'homme de l'impuissance, ne peut se rapporter à sa liberté. L'homme par suite ne peut en aucune façon être qualifié de libre parce qu'il peut ne pas exister ou parce qu'il peut ne pas user de la raison, il ne peut l'être que dans la mesure où il a le pouvoir d'exister et d'agir suivant les lois de la nature humaine. Plus donc nous considérons qu'un homme est libre, moins nous pouvons dire qu'il ne peut pas user de la raison et préférer le mal au bien, et ainsi Dieu, qui est un être absolument libre, connaît et agit nécessairement, c'est-à-dire qu'il existe, connaît et agit par une nécessité de sa nature. Il n'est pas douteux en effet que Dieu n'agisse avec la même nécessité qu'il existe; de même qu'il existe en vertu d'une nécessité de sa propre nature, il agit aussi en vertu d'une nécessité de sa propre nature, c'est-à-dire avec une absolue liberté.

§ 8. — Nous concluons donc qu'il n'est pas au pouvoir de chaque homme d'user toujours de la raison et de se maintenir au faîte de la liberté humaine; et cependant chacun, toujours, s'efforce de conserver son être autant qu'il est en lui et, puisque le droit de chacun a pour mesure sa puissance, tout ce à quoi il s'efforce et tout ce qu'il fait, qu'il soit sage ou insensé, il le fait par un droit souverain de nature. D'où suit que le droit et la règle de nature sous lesquels naissent tous les hommes et sous lesquels ils vivent, la plupart du temps, n'interdisent rien sinon ce que nul n'a le désir ou le pouvoir de faire : ils ne sont contraires ni aux luttes, ni aux haines, ni à la colère, ni à la tromperie, ni à rien absolument de ce que l'appétit conseille. Rien de surprenant à cela car la nature n'est point soumise aux

lois de la raison humaine qui tendent uniquement à l'utilité véritable et à la conservation des hommes. Elle en comprend une infinité d'autres qui concernent l'ordre éternel, la nature entière, dont l'homme est une petite partie. Et c'est par la seule nécessité de cet ordre que tous les individus sont déterminés d'une certaine manière à exister et à agir. Tout ce donc qui, dans la nature, nous paraît ridicule, absurde ou mauvais, n'a cette apparence que parce que nous connaissons les choses en partie seulement, et ignorons pour la plus grande partie l'ordre de la nature entière et les liaisons qui sont entre les choses, de sorte que nous voulons que tout soit dirigé d'une façon conforme à notre raison, et cependant ce que la raison affirme être mauvais ne l'est point, si l'on considère l'ordre et les lois de l'univers, mais seulement si l'on a égard aux seules lois de notre nature.

§ 9. — Il suit encore de ce qui précède, que chacun est dans la dépendance d'un autre aussi longtemps qu'il est soumis au pouvoir de cet autre, et qu'il relève de lui-même dans la mesure où il peut repousser toute violence, punir comme il le juge bon le dommage qui lui est causé, et d'une manière générale vivre selon sa propre complexion.

§ 10. — Celui-là tient un autre en son pouvoir, qui le tient enchaîné, ou à qui il a pris toutes ses armes, tout moyen de se défendre et d'échapper, ou à qui il a su inspirer de la crainte, ou qu'il s'est attaché par des bienfaits, de telle sorte que cet autre veuille lui complaire plus qu'à soi-même, et vivre selon le désir de son maître plutôt que suivant son propre désir. Mais le premier et le deuxième moyen de tenir un homme en son pouvoir ne concernent que le corps et non l'âme, tandis que par le troisième moyen, ou le quatrième, on s'empare et du corps et de l'âme, mais on ne les tient qu'aussi longtemps que durent la crainte et l'espérance; si ces sentiments viennent à disparaître, celui dont on était le maître redevient son propre maître.

§ 11. — La faculté de juger peut être soumise à la volonté d'un autre dans la mesure où l'âme peut être trompée par cet autre; d'où suit que l'âme s'appartient à elle-même dans la mesure où elle peut user droitement de la raison. Bien plus, comme il faut mesurer la puissance de l'homme moins à la vigueur du corps qu'à la force de l'âme, ceux-là

s'appartiennent à eux-mêmes au plus haut point qui l'emportent par la raison et vivent le plus sous sa conduite. Et ainsi j'appelle libre un homme dan. la mesure où il vit sous la conduite de la raison, parce que, dans cette mesure même, il est déterminé à agir par des causes pouvant être connues adéquatement par sa seule nature, encore que ces causes le déterminent nécessairement à agir. La liberté en effet, comme nous l'avons montré *(dans le § 7 de ce chapitre)*, ne supprime pas, mais pose au contraire la nécessité de l'action.

§ 12. — L'engagement pris en parole envers quelqu'un de faire ou au contraire de ne pas faire telle ou telle chose quand on a le pouvoir d'agir contrairement à la parole donnée, reste en vigueur aussi longtemps que la volonté de celui qui a promis ne change pas. Qui, en effet, a le pouvoir de rompre l'engagement qu'il a pris, ne s'est point dessaisi de son droit, mais a seulement donné des paroles. Si donc celui qui est par droit de nature son propre juge, a jugé droitement ou faussement (il est d'un homme en effet de se tromper) que l'engagement pris aura pour lui des conséquences plus nuisibles qu'utiles et qu'il considère en son âme qu'il a intérêt à rompre l'engagement, il le rompra par droit de nature *(par le § 9 de ce chapitre)*.

§ 13. — Si deux personnes s'accordent entre elles et unissent leurs forces, elles auront plus de pouvoir ensemble et conséquemment un droit supérieur sur la nature que chacune des deux n'en avait à elle seule, et, plus nombreux seront les hommes qui auront mis leurs forces en commun, plus aussi ils auront de droit à eux tous.

§ 14. — En tant que les hommes sont en proie à la colère, à l'envie, ou à quelque sentiment de haine, ils sont entraînés à l'opposé les uns des autres et contraires les uns aux autres, et d'autant plus redoutables qu'ils ont plus de pouvoir et sont plus habiles et rusés que les autres animaux. Comme maintenant les hommes *(ainsi que nous l'avons vu au § 5 de ce chapitre)* sont très sujets par nature à ces sentiments, ils sont aussi par nature ennemis les uns des autres : celui-là en effet est mon plus grand ennemi, qui est le plus redoutable pour moi, et de qui je dois le plus me garder.

§ 15. — Comme *(suivant le § 9 de ce chapitre)* à l état naturel chacun est son propre maître aussi longtemps qu'il

peut se garder de façon à ne pas subir l'oppression d'un autre, et que seul on s'efforce en vain de se garder de tous, aussi longtemps que le droit naturel humain est déterminé par la puissance de chacun, ce droit sera en réalité inexistant ou du moins n'aura qu'une existence purement théorique puisqu'on n'a aucun moyen assuré de le conserver. Il est certain aussi que chacun a d'autant moins de pouvoir et par suite d'autant moins de droit qu'il a plus de raisons de craindre. Ajoutons que sans l'entr'aide les hommes ne peuvent guère entretenir leur vie et cultiver leur âme. Nous arrivons donc à cette conclusion : que le droit de nature, pour ce qui concerne proprement le genre humain, peut difficilement se concevoir sinon quand les hommes ont des droits communs, des terres qu'ils peuvent habiter et cultiver ensemble, quand ils peuvent veiller au maintien de leur puissance, se protéger, repousser toute violence et vivre suivant une volonté commune à tous. Plus grand en effet *(suivant le* § 13 *de ce chapitre)* sera le nombre de ceux qui se seront ainsi réunis en un corps, plus aussi ils auront en commun de droit. Et si les scolastiques, pour cette raison que des hommes à l'état de nature ne peuvent guère être leurs propres maîtres, ont voulu appeler l'homme un animal sociable, je n'ai rien à leur objecter.

§ 16. — Quand des hommes ont des droits communs et que tous sont conduits comme par une seule pensée, il est certain *(par le* § 13 *de ce chapitre)* que chacun a d'autant moins de droit que tous les autres réunis l'emportent sur lui en puissance, c'est-à-dire que chacun n'a en réalité de droit sur la nature, qu'autant que lui en confère la loi commune. Tout ce, d'autre part, qui lui est commandé par une volonté commune, il est tenu de le faire ou encore *(par le* § 4 *de ce chapitre)* on a le droit de l'y obliger.

§ 17. — Ce droit que définit la puissance du nombre, on a coutume de l'appeler pouvoir public, et celui-là possède absolument ce pouvoir, qui, par la volonté générale, a le soin de la chose publique, c'est-à-dire le soin d'établir, d'interpréter, et d'abroger les lois, de défendre les villes, de décider de la guerre et de la paix, etc. Si ce soin appartient à une assemblée composée de toute la masse, le pouvoir public est appelé démocratie. Si l'Assemblée se compose de quelques personnes choisies, on a l'aristocratie, et si enfin le soin de la chose publique et conséquemment le

pouvoir appartient à un seul, alors c'est ce qu'on appelle monarchie.

§ 18. — On voit clairement par ce que nous venons de montrer dans ce chapitre, que dans l'état de nature il n'y a point de péché, ou bien, si quelqu'un pèche, c'est envers lui-même et non envers autrui : personne en effet n'est tenu de complaire à un autre par droit de nature à moins qu'il ne le veuille, et aucune chose n'est bonne ou mauvaise pour lui, sinon ce qu'en vertu de sa propre complexion il décide qui est un bien ou un mal. Et le droit de nature n'interdit absolument rien, sinon ce qui n'est au pouvoir de personne *(voir* §§ 5 *et* 8 *de ce chapitre)*. Or, le péché est une action qui, suivant le droit, ne peut être accomplie. Si les hommes étaient tenus par une loi de nature de se laisser guider par la raison, tous nécessairement prendraient la raison pour guide, car les lois de la nature sont *(*§§ 2 *et* 3 *de ce chapitre)* des lois établies par Dieu avec la même liberté qui appartient à son existence, et par suite ces lois découlent de la nécessité de la nature divine *(voir* § 7 *de ce chapitre)*, en conséquence de quoi elles sont éternelles et ne peuvent être violées. Mais les hommes suivent plutôt l'appétit que la raison et cependant ils ne troublent pas l'ordre de la nature mais s'y plient nécessairement; l'insensé donc et le débile d'esprit ne sont pas plus tenus par le droit de nature de régler sagement leur vie, que le malade d'avoir un corps sain.

§ 19. — Le péché donc ne peut se concevoir que dans un État, c'est-à-dire s'il a été décidé en vertu du droit de commander qui appartient à la communauté quelle chose est bonne, quelle mauvaise, et si nul *(par le* § 16 *de ce chapitre)* n'a le droit de faire quoi que ce soit sinon en vertu d'un décret ou d'un consentement communs. Le péché en effet *(comme nous l'avons dit dans le paragraphe précédent)* consiste à faire ce qui d'après la loi ne peut être fait, ou est défendu par elle. Le consentement à la loi, en revanche, est une volonté constante de faire ce qui suivant la loi est bien, et doit être fait suivant un décret commun.

§ 20. — Nous avons coutume cependant d'appeler aussi péché ce qui se fait contrairement à l'injonction de la saine raison, et obéissance une volonté constante de régler ses appétits suivant les prescriptions de la raison. Je pourrais accepter cela si la liberté humaine consistait dans la

licence donnée aux appétits et la servitude dans le gouvernement de la raison. Mais puisque la liberté humaine est d'autant plus grande que l'homme vit davantage sous la conduite de la raison et peut mieux régler ses appétits, nous ne pouvons, sans une très grande impropriété, appeler obéissance une vie raisonnable, et péché, ce qui est en réalité impuissance de l'âme, mais non licence contre elle-même, et qu'il faut appeler bien plutôt esclavage que liberté. *(Voir §§ 7 et 11 de ce chapitre.)*

§ 21. — Toutefois comme la raison enseigne à pratiquer la moralité, à vivre dans la tranquillité et la paix intérieure, ce qui n'est possible que s'il y a un pouvoir public, comme en outre il ne peut se faire que la multitude soit conduite comme par une seule pensée, ainsi qu'il est requis dans l'État, s'il n'existe pas des lois établies conformément aux prescriptions de la raison, on n'use pas d'un langage tellement impropre en appelant péché ce qui est contraire à l'injonction de la raison, puisque les lois de l'État le mieux réglé *(voir le* § 18 *de ce chapitre)* doivent être établies conformément à la raison. Comme j'ai dit (§ 18 *de ce chapitre)* que l'homme à l'état de nature, s'il pèche, pèche contre lui-même, l'on verra au chapitre IV (§§ 4 *et* 5), en quel sens on peut dire que celui qui possède le pouvoir public et dispose d'un droit de nature, peut, suivant le droit de nature, être tenu par les lois et pécher.

§ 22. — Pour ce qui touche à la religion, il est certain que l'homme est d'autant plus libre et d'autant plus d'accord avec lui-même, qu'il aime Dieu davantage et l'honore d'une âme plus entière. Toutefois en tant que nous avons égard non à l'ordre de la nature que nous ignorons, mais aux seules injonctions de la raison concernant la religion, et que nous considérons en même temps que ces injonctions sont en nous comme une révélation par laquelle en nous-mêmes Dieu ferait entendre sa parole, ou encore ont été révélées aux Prophètes sous forme de lois, nous pouvons dire, parlant humainement, que cet homme obéit à Dieu qui l'aime d'une âme entière, et que celui-là au contraire pèche, qui se laisse enchaîner par le désir aveugle.

Mais nous devons nous rappeler en même temps que nous sommes au pouvoir de Dieu comme l'argile au pouvoir du potier qui, de la même terre, fait des vases dont les uns sont pour l'honneur, les autres pour l'opprobre,

et aussi que l'homme peut bien agir contrairement à ces décrets de Dieu qui sont imprimés comme des lois dans notre âme ou dans celle des prophètes, mais non contre le décret éternel de Dieu qui est gravé dans tout l'univers et qui concerne l'ordre de toute la nature.

§ 23. — De même donc que le péché et l'obéissance (au sens strict) ne peuvent se concevoir que dans un État, de même la justice et l'injustice. Il n'y a rien en effet dans la nature que l'on puisse dire appartenir de droit à l'un et non à l'autre, mais tout est à tous, c'est-à-dire que chacun a droit dans la mesure où il a pouvoir. Dans un État au contraire, où la loi commune décide ce qui est à l'un et ce qui est à l'autre, celui-là est appelé juste, qui a une volonté constante d'attribuer à chacun le sien, injuste au contraire, celui qui s'efforce de faire sien ce qui est à un autre.

§ 24. — Quant à la louange et au blâme, nous l'avons expliqué dans notre *Éthique*, ce sont des sentiments de joie ou de tristesse qu'accompagne comme cause l'idée de la vertu ou au contraire de l'impuissance de l'homme.

CHAPITRE III

§ 1. — Le statut d'un État quel qu'il soit, est appelé civil, le corps entier Cité et les affaires communes de l'État soumises à la direction de celui qui a le pouvoir, chose publique. Nous appelons *citoyens* les hommes considérés comme jouissant de tous les avantages que procure la Cité en vertu du droit civil. Nous les appelons *sujets*, en tant qu'ils sont tenus d'obéir aux règles instituées par la Cité, c'est-à-dire à ses lois. Nous avons dit enfin *(dans le* § 17 *du chapitre précédent)* qu'il y avait trois genres de statut civil : le démocratique, l'aristocratique et le monarchique. Mais avant que je commence de traiter de chacun séparément, je vais d'abord démontrer ce qui concerne le statut civil en général et ce qu'il faut considérer ici avant tout, c'est le droit suprême de la Cité, c'est-à-dire celui du souverain.

§ 2. — Il apparaît, d'après le § 15 du chapitre précédent, que le droit de celui qui a le pouvoir public, c'est-à-dire du souverain, n'est autre chose que le droit de nature, lequel se définit par la puissance non de chacun des citoyens, pris à part, mais de la masse conduite en quelque sorte par une même pensée. Cela revient à dire que le corps et l'âme de l'État tout entier a un droit qui a pour mesure sa puissance, comme on a vu que c'était le cas pour l'individu dans l'état de nature : chaque citoyen ou sujet a donc d'autant moins de droit que la Cité l'emporte sur lui en puissance *(voir le* § 16 *du chapitre précédent)*, et en conséquence chaque citoyen ne peut rien faire ni posséder suivant le droit civil, que ce qu'il peut revendiquer en vertu d'un décret de la Cité.

§ 3. — Si la Cité accorde à quelqu'un le droit et par suite le pouvoir (car autrement, d'après le § 12 du chapitre

précédent, elle ne lui aurait donné que des paroles) de vivre selon sa propre complexion, elle se dessaisit de son propre droit et le transfère à celui à qui elle donne ce pouvoir. Si elle donne ce pouvoir à deux personnes ou à plusieurs, elle divise par cela même l'État, chacun de ceux à qui le pouvoir a été donné vivant selon sa propre complexion. Si enfin elle donne ce pouvoir à chacun d'entre les citoyens, elle se détruit elle-même; la Cité n'existe plus et l'on revient à l'état de nature. Tout cela est très manifeste par ce qui précède et par suite on ne peut en aucune façon concevoir que la règle de la Cité permette à chaque citoyen de vivre selon sa propre complexion : ce droit naturel par lequel chacun est juge de lui-même, disparaît donc nécessairement dans l'état civil. Je dis expressément *la règle de la Cité*, car le droit naturel de chacun (si nous pesons bien les choses) ne cesse pas d'exister dans l'état civil. L'homme en effet, aussi bien dans l'état naturel que dans l'état civil, agit selon les lois de sa nature et veille à ses intérêts, car dans chacun de ces deux états, c'est l'espérance ou la crainte qui le conduit à faire ou à ne pas faire ceci ou cela, et la principale différence entre les deux états est que, dans l'état civil, tous ont les mêmes craintes, et que la sécurité a pour tous les mêmes causes, de même que la règle de vie est commune, ce qui ne supprime pas, tant s'en faut, la faculté de juger propre à chacun. Qui a décidé en effet d'obéir à toutes les injonctions de la Cité, soit qu'il redoute sa puissance, soit qu'il aime la tranquillité, veille à sa propre sécurité et à ses intérêts suivant sa complexion.

§ 4. — Nous ne pouvons en outre concevoir qu'il soit permis à chacun d'interpréter les décrets de la Cité, c'est-à-dire ses lois. S'il avait cette licence, il serait en effet son propre juge, il n'y aurait point d'actes accomplis par lui, qu'il ne pourrait rendre excusables ou louables avec une apparence de droit, et conséquemment il réglerait sa vie selon sa complexion, ce qui *(par le paragraphe précédent)* est absurde.

§ 5. — Nous voyons donc que chaque citoyen relève non de lui-même, mais de la Cité aux injonctions de laquelle il est tenu d'obéir et que nul n'a le droit de décider ce qui est juste, ce qui est injuste, ce qui est moral ou immoral, mais au contraire, puisque le corps de l'État doit être conduit en quelque sorte par une seule pensée et

qu'en conséquence la volonté de la Cité doit être tenue la volonté de tous, c'est ce que la Cité décrète qui est juste et bon, que chacun doit aussi décréter tel. Si donc le sujet juge iniques les décrets de la Cité, il est néanmoins tenu de s'y soumettre.

§ 6. — Mais, peut-on objecter, n'est-il pas contraire à l'injonction de la raison de se soumettre entièrement au jugement d'un autre ? L'état civil serait donc contraire à la raison ? d'où cette conséquence qu'étant irrationnel, cet état ne peut être constitué que par des hommes privés de raison, non du tout par ceux qui vivent sous la conduite de la raison. Mais puisque la raison n'enseigne rien qui soit contre la nature, une raison saine ne peut commander que chacun relève seulement de lui-même aussi longtemps que les hommes seront sujets aux passions (§ 15 *du chapitre précédent*), c'est-à-dire *(par le* § 5 *du chapitre I*[er]*)* nie que cela puisse être. Il faut ajouter que la raison enseigne d'une manière générale à chercher la paix, et il est impossible d'y parvenir si les lois communes de la Cité ne demeurent pas inviolées. Par suite plus un homme vit sous la conduite de la raison, c'est-à-dire, suivant le § 11 du chapitre précédent, plus il est libre, plus constamment il observera les lois de la Cité et se conformera aux injonctions du souverain dont il est le sujet. A cela j'ajoute encore que l'état civil est institué naturellement pour mettre fin à une crainte commune et écarter de communes misères, et que par suite il vise le but que tout homme vivant sous la conduite de la raison s'efforcerait, mais vainement *(par le* § 15 *du chapitre précédent)*, d'atteindre. C'est pourquoi, si un homme conduit par la raison doit faire parfois par le commandement de la Cité ce qu'il sait être contraire à la raison, ce mal est largement compensé par le profit qu'il tire de l'état civil : cela même est aussi de la raison entre deux maux de choisir le moindre. Nous pouvons donc conclure que personne n'agira jamais contrairement aux prescriptions de la raison en faisant ce que d'après la loi de la Cité il doit faire. On nous l'accordera plus facilement quand nous aurons expliqué jusqu'où s'étend la puissance de la Cité et conséquemment son droit.

§ 7. — Il faut considérer en premier lieu que si dans l'état de nature (§ 11 *du chapitre précédent*) celui-là a le plus de pouvoir et relève le plus de lui-même, qui vit sous la conduite de la raison, de même aussi la Cité fondée sur

la raison et dirigée par elle est celle qui est la plus puissante et relève le plus d'elle-même. Le droit de la Cité en effet est défini par la puissance de la masse qui est conduite en quelque sorte par une même pensée, et cette union des âmes ne peut se concevoir en aucune façon si la Cité ne tend éminemment au but que la saine raison enseigne à tous les hommes qu'il leur est utile d'atteindre.

§ 8. — Il faut considérer en deuxième lieu que les sujets relèvent non d'eux-mêmes, mais de la Cité dans la mesure où ils redoutent la puissance ou les menaces qu'elle suspend sur eux, ou bien dans la mesure où ils aiment l'état civil (§ 10 *du chapitre précédent*). De là cette conséquence que toutes les actions auxquelles nul ne peut être incité ni par promesses ni par menaces, sont en dehors des voies de la Cité. Nul par exemple ne peut se dessaisir de sa faculté de juger; par quelles promesses ou par quelles menaces un homme pourrait-il être amené à croire que le tout n'est pas plus grand que la partie, ou que Dieu n'existe pas, ou qu'un corps qu'il voit qui est fini est un être infini? D'une manière générale, comment pourrait-il être amené à croire ce qui est contraire à ce qu'il sent ou pense? De même, par quelles promesses ou quelles menaces un homme pourrait-il être amené à aimer ce qu'il hait ou à haïr ce qu'il aime? Et il faut en dire autant de tout ce dont la nature humaine a horreur à ce point qu'elle le juge pire que tous les maux : qu'un homme porte témoignage contre lui-même, se mette lui-même au supplice, tue son père et sa mère, ne s'efforce pas d'éviter la mort, et autres choses semblables auxquelles ni promesses ni menaces ne peuvent amener personne. Que si cependant l'on voulait dire que la Cité a le droit ou le pouvoir de commander de telles choses, ce serait à nos yeux comme si l'on disait qu'un homme a le droit d'être insensé ou de délirer. Que serait-ce en effet, sinon un délire, que cette loi à laquelle nul ne peut être astreint? Je parle ici expressément des choses qui ne peuvent pas être du droit de la Cité et dont la nature humaine a généralement horreur. Qu'un insensé ou un dément ne puisse être amené par aucune promesse et par aucune menace à obéir à des commandements et que l'un ou l'autre, parce qu'il est soumis à telle ou telle religion, juge que les lois de l'État sont pires que tout mal, ces lois ne sont point abolies par là puisque la plupart des citoyens leur sont soumis. Par suite, ceux qui n'ont ni crainte ni espoir ne relèvent que d'eux-mêmes *(par le* § 10 *du cha-*

pitre précédent) et ils sont *(par le* § 14 *du chapitre précédent)* des ennemis de l'État auxquels on a le droit d'opposer une contrainte.

§ 9. — Il faut considérer en troisième et dernier lieu qu'une mesure provoquant l'indignation générale a peu de rapport avec le droit de la Cité. Certainement en effet, obéissant à la nature, les hommes se ligueront contre elle soit en raison d'une crainte commune, soit par désir de tirer vengeance de quelque mal commun et, puisque le droit de la Cité se définit par la puissance commune de la masse, il est certain que la puissance et le droit de la Cité sont amoindris puisqu'ils donnent des raisons de former une ligue. La Cité a certainement des dangers à craindre; tout de même que dans l'état de nature un homme relève d'autant moins de lui-même qu'il a plus de raisons de craindre, la Cité, elle aussi, s'appartient d'autant moins qu'elle a plus à redouter. Voilà pour ce qui concerne le droit du souverain sur les sujets. Avant de parler maintenant de son droit sur l'étranger, il semble que nous devions résoudre une question qu'on a coutume de poser au sujet de la religion.

§ 10. — On pourrait en effet nous faire cette objection : l'état civil et l'obéissance des sujets telle que nous avons montré que l'exige l'état civil, ne suppriment-ils pas la religion qui nous oblige au culte de Dieu ? Mais si nous examinons ce point nous ne trouvons rien qui puisse inquiéter. L'âme en effet, dans la mesure où elle use de la raison, ne relève point du souverain mais d'elle-même *(par le* § 11 *du chapitre précédent)*, et ainsi la connaissance vraie et l'amour de Dieu ne peuvent être soumis à l'empire de personne, non plus que la charité envers le prochain (§ 8 *de ce chapitre*). Si nous considérons en outre que l'exercice suprême de la charité est celui qui vise au maintien de la paix et à l'établissement de la concorde, nous ne mettrons pas en doute que celui-là s'acquitte réellement de son office qui donne assistance à chacun autant que le permettent les lois de la Cité, c'est-à-dire la concorde et l'ordre public. Pour ce qui concerne le culte extérieur, il est certain qu'il n'aide en rien à la connaissance vraie de Dieu et à l'amour qui en est la suite nécessaire, mais qu'au contraire il peut leur nuire; il ne faut donc pas mettre ce culte à un tel prix que la paix et l'ordre public puissent être troublés à cause de lui. Il est d'ailleurs certain que je

ne suis pas par droit de nature, c'est-à-dire, suivant le § 11 du chapitre précédent, en vertu d'un décret divin, le défenseur de la Religion, car je n'ai pas du tout le pouvoir qu'ont eu autrefois les disciples du Christ de chasser les esprits immondes et de faire des miracles, et ce pouvoir serait pour propager la Religion, là où elle est interdite, si nécessaire que, sans lui, non seulement on perd comme on dit son huile et sa peine, mais qu'en outre on produit bien des maux : tous les siècles fournissent des exemples de ces excès funestes. Chacun donc, où qu'il soit, peut honorer Dieu d'une religion véritable et veiller à son propre salut, ce qui est l'office du simple particulier. Quant au soin de propager la Religion, il faut s'en remettre à Dieu ou au souverain à qui seul appartient de s'occuper de la chose publique.

Je reviens à mon propos.

§ 11. — Après avoir expliqué le droit du souverain sur les citoyens et l'office des sujets, il reste à considérer le droit du souverain sur l'étranger, ce qui se connaît aisément par les considérations qui précèdent. Puisqu'en effet, par le § 2 de ce chapitre, le droit du souverain n'est rien d'autre que le droit même de la nature, deux États sont l'un à l'égard de l'autre comme deux hommes à l'état de nature, à cela près que la Cité peut se garder elle-même contre l'oppression d'une autre Cité, chose dont l'homme à l'état de nature est incapable, accablé comme il l'est quotidiennement par le sommeil, souvent par une maladie du corps ou de l'âme, et enfin par la vieillesse, exposé en outre à d'autres maux contre lesquels la Cité peut s'assurer.

§ 12. — La Cité donc est maîtresse d'elle-même dans la mesure où elle peut veiller sur elle-même et se garder de l'oppression (§§ 5 *et* 15 *du chapitre précédent*), et elle dépend d'autrui (§§ 9 *et* 15 *du chapitre précédent*) dans la mesure où elle redoute la puissance d'une autre Cité ou est empêchée par cette autre Cité de faire ce qu'elle veut, ou enfin a besoin du secours de cette autre Cité pour se conserver et s'accroître : il n'est pas douteux en effet que si deux Cités veulent se prêter l'une à l'autre un secours mutuel, elles n'aient à elles deux plus de pouvoir et par suite plus de droit que l'une ou l'autre n'en a seule. *(Voir le* § 13 *du chapitre précédent.)*

§ 13. — Cela peut se connaître plus clairement en considérant que deux Cités sont naturellement ennemies : les

hommes, en effet *(suivant le* § 14 *du chapitre précédent)*, à l'état de nature sont ennemis. Ceux donc qui, en dehors de la Cité, conservent le droit de nature, demeurent ennemis. Si, par suite, une Cité veut faire la guerre à une autre, et recourir aux moyens extrêmes pour la mettre sous sa dépendance, elle a le droit de le tenter, puisque pour faire la guerre il lui suffit d'en avoir la volonté. Au contraire il n'est pas possible de décider de la paix sinon avec le concours et la volonté de l'autre Cité. De là cette conséquence : que le droit de la guerre appartient à chaque Cité, et qu'au contraire, pour fixer le droit de la paix, il faut au moins deux Cités qui seront dites liées par un traité ou confédérées.

§ 14. — Ce traité subsiste aussi longtemps que la cause qui en a déterminé l'établissement, c'est-à-dire la crainte d'un mal ou l'espoir d'un profit, subsiste elle-même; si cette cause cesse d'agir sur l'une ou l'autre des deux Cités elle garde le droit qui lui appartient *(par le* § 10 *du chapitre précédent)*, et le lien qui attachait les Cités l'une à l'autre est rompu de lui-même. Chaque Cité a donc le droit absolu de rompre le traité quand elle le veut, et l'on ne peut dire qu'elle agisse par ruse et avec perfidie parce qu'elle rompt son engagement sitôt qu'elle n'a plus de raison de craindre ou d'espérer : la condition est en effet la même pour chacun des contractants : la première qui sera délivrée de la crainte, deviendra indépendante et en conséquence suivra l'avis qui lui conviendra le mieux. De plus nul ne contracte en vue de l'avenir qu'en ayant égard aux circonstances présentes, et si ces circonstances viennent à changer, la situation elle-même est toute changée. Pour cette raison chacune des Cités liées par un traité conserve le droit de pourvoir à ses intérêts, chacune en conséquence s'efforce autant qu'elle le peut, de se délivrer de la crainte et de reprendre son indépendance, et aussi d'empêcher que l'autre ne devienne plus puissante. Si donc une Cité se plaint d'avoir été trompée, ce n'est pas la loi de la Cité confédérée, mais bien sa propre sottise qu'elle peut condamner : elle s'est remise de son salut à une autre Cité indépendante et pour qui le salut de l'État est la loi suprême.

§ 15. — Les Cités qui sont convenues de la paix l'une avec l'autre, ont le droit de régler les litiges qui peuvent s'élever au sujet des conditions de la paix, c'est-à-dire des stipulations par lesquelles elles se sont engagées l'une

envers l'autre. En effet, les règles posées en vue de la paix ne concernent pas l'une seulement mais sont communes à toutes les Cités contractantes *(par le* § 13 *de ce chapitre)*. Si elles ne peuvent pas s'accorder, par cela même elles reviennent à l'état de guerre.

§ 16. — Plus il y a de Cités qui conviennent de la paix, moins chacune d'elles est redoutable aux autres, c'est-à-dire *(par le* § 13 *de ce chapitre)* moins elle est indépendante et plus elle est obligée de se plier à la volonté commune des Cités liées par le traité.

§ 17. — La foi que la saine raison et la religion prescrivent d'observer, n'est d'ailleurs nullement en question ici, car ni la raison ni l'Écriture n'ordonnent que l'on observe tout engagement pris. Si j'ai promis à quelqu'un par exemple de garder l'argent qu'il m'a confié secrètement, je ne suis pas tenu de demeurer fidèle à mon engagement si je sais, ou crois savoir, que le dépôt qu'il m'a confié était le produit d'un vol. J'agirai plus droitement en faisant en sorte que ce dépôt revienne au propriétaire légitime. De même si un souverain a promis de faire pour un autre quoi que ce soit, et qu'ensuite les circonstances ou la raison semblent montrer que cela est nuisible au salut commun des sujets, il est obligé de rompre l'engagement qu'il a pris. Puisque l'Écriture ne prescrit qu'en général d'observer la foi promise et laisse au jugement de chacun les cas particuliers à excepter, elle ne prescrit donc rien qui soit contraire aux prescriptions énoncées ci-dessus.

§ 18. — Pour ne pas être obligé de rompre à chaque instant le fil du discours et pour écarter des objections semblables qu'on pourrait me faire par la suite, j'avertis que j'ai établi tout cela en me fondant sur la nécessité de la nature humaine de quelque façon qu'on la considère. Je pars en effet de l'effort universel que font tous les hommes pour se conserver, effort qu'ils font également, qu'ils soient sages ou insensés. De quelque façon que l'on considère les hommes, qu'ils soient conduits par une affection ou par la raison, la conclusion sera donc la même puisque la démonstration, nous venons de le dire, est universelle.

CHAPITRE IV

§ 1. — Nous avons montré dans le chapitre précédent que le droit du souverain, qui n'a d'autre limite que sa puissance, consiste principalement en ce qu'il y a une pensée qu'on peut dire être celle du pouvoir public, sur laquelle tous doivent se régler, qui seule détermine le bien, le mal, le juste, l'injuste, c'est-à-dire ce que tous, pris à part ou réunis, doivent faire ou ne pas faire. Nous voyons par là qu'au souverain seul appartient d'établir des lois et quand une question se pose à leur sujet, de les interpréter dans chaque cas particulier et de décider si une espèce donnée est contraire ou conforme au droit *(voir les §§ 3, 4, 5 du chapitre précédent)*. C'est au souverain de déclarer la guerre, de fixer ou de proposer des conditions de paix ou encore d'accepter celles qui sont offertes. *(Voir §§ 12 et 13 du chapitre précédent.)*

§ 2. — Comme ce sont là, avec les moyens requis pour parvenir à ces fins, toutes choses qui concernent les affaires de l'État, c'est-à-dire la chose publique, il en résulte que la chose publique est uniquement dépendante de la direction donnée par celui qui a le pouvoir souverain. Par suite seul le souverain a le droit de porter un jugement sur les actes d'un chacun, de lui demander des comptes, de frapper les délinquants d'une peine, de régler les différends entre citoyens ou de désigner des hommes versés dans la connaissance des lois pour administrer ce service à sa place. De même en ce qui concerne l'emploi et l'ordination des voies et moyens propres à la paix ou à la guerre, fondation et protection des villes, conduite des troupes, distribution des offices militaires, commandements à donner, envoi de délégués pour traiter de la paix, ou audiences données aux délégués étrangers et enfin prélèvements nécessaires pour subvenir à toutes les dépenses publiques.

§ 3. — Puisqu'au seul souverain il appartient de traiter des affaires publiques ou de choisir des fonctionnaires à cet effet, il en résulte qu'un sujet usurpe le pouvoir quand de son propre jugement, à l'insu de l'autorité suprême, il s'occupe d'une affaire publique, alors même qu'il a cru agir pour le bien de la Cité.

§ 4. — On a coutume cependant de demander si le souverain est lié par les lois et si en conséquence il peut pécher. Puisque cependant les mots de loi et de péché ne s'appliquent pas seulement à la législation de la Cité mais aux lois communes de toute la nature, et qu'il y a lieu d'avoir égard avant tout aux règles que pose la raison, nous ne pouvons dire, absolument parlant, que la Cité n'est liée par aucune loi et ne peut pécher. Si, en effet, la Cité n'avait ni lois ni règles, non pas même celles sans lesquelles elle ne serait pas une Cité, il faudrait voir en elle non une chose appartenant à la nature, mais une chimère. La Cité pèche donc quand elle agit ou permet d'agir de telle façon que sa propre ruine puisse être la conséquence des actes accomplis : nous dirons alors qu'elle pèche dans le sens où les philosophes et aussi les médecins disent que la nature peut pécher, ce qui signifie que la Cité pèche quand elle agit contrairement au commandement de la raison. C'est surtout en effet quand elle se conforme au commandement de la raison *(par le* § 7 *du chapitre précédent)*, que la Cité est maîtresse d'elle-même. Lors donc qu'elle agit contrairement à la raison, et dans la mesure où elle le fait, elle se manque à elle-même et on peut dire qu'elle pèche. Cela se connaîtra plus clairement si l'on considère qu'en disant que chacun peut statuer sur une affaire qui est de son ressort et décider comme il le veut, ce pouvoir que nous avons en vue doit se mesurer non seulement par la puissance de l'agent, mais aussi par les facilités qu'offre le patient. Si par exemple je dis que j'ai le droit de faire de cette table ce que je voudrai, je n'entends certes point par là que cette table mange de l'herbe. De même aussi, bien que nous disions que les hommes dépendent non d'eux-mêmes mais de la Cité, nous n'entendrons point par là que les hommes puissent perdre leur nature humaine et en revêtir une autre. Nous n'entendons point par suite que la Cité ait le droit de faire que les hommes aient des ailes pour voler, ou, ce qui est tout aussi impossible, qu'ils considèrent avec respect ce qui excite le rire ou le dégoût; nous entendons qu'alors que, certaines

conditions étant données, la Cité inspire aux sujets crainte et respect, si ces mêmes conditions cessent d'être données, il n'y a plus crainte ni respect, de sorte que la Cité elle-même cesse d'exister. Donc la Cité, pour rester maîtresse d'elle-même, est tenue de maintenir les causes de crainte et de respect, sans quoi elle n'est plus une Cité. A celui ou à ceux qui détiennent le pouvoir public, il est donc également impossible de se produire en état d'ébriété ou de nudité avec des prostituées, de faire l'histrion, de violer ou de mépriser ouvertement les lois établies par eux-mêmes, et tout en agissant ainsi, de conserver leur majesté; cela leur est tout aussi impossible que d'être et en même temps de ne pas être. Mettre à mort les sujets, les dépouiller, user de violence contre les vierges, et autres choses semblables, c'est changer la crainte en indignation, et conséquemment l'état civil en état de guerre.

§ 5. — Nous voyons donc en quel sens on peut dire que la Cité est soumise aux lois et peut pécher : si par lois on entend la législation civile, ce qui peut être revendiqué en vertu de cette législation, et par péché ce qu'elle interdit, c'est-à-dire si nous prenons ces mots au sens propre, nous ne pouvons dire en aucune façon que la Cité soit tenue par les lois ou puisse pécher. Les règles que la Cité est dans son propre intérêt tenue d'observer, et les causes qui produisent la crainte et le respect, n'appartiennent pas à la législation civile mais au droit naturel, puisque *(par le paragraphe précédent)* ce n'est point en se référant au droit civil, mais au droit de la guerre que ces choses peuvent être revendiquées : la Cité n'admet dans son pouvoir d'autre limite que celle que l'homme observe à l'état de nature, pour rester son propre maître ou ne pas agir en ennemi de lui-même, ne pas se détruire. L'observation de cette limite n'est point de l'obéissance, c'est au contraire la liberté de la nature humaine. Quant à la législation civile elle dépend du seul décret de la Cité, et la Cité, pour demeurer, n'a à complaire à personne qu'à elle-même; il n'y a pour elle d'autre bien ou d'autre mal que ce qu'elle décrète être pour elle-même un bien ou un mal, et par suite elle n'a pas seulement le droit de se défendre, d'établir et d'interpréter les lois, mais aussi de les abroger, et en vertu de son plein pouvoir, de pardonner à un accusé quel qu'il soit.

§ 6. — Il n'est pas douteux que les contrats ou les lois par quoi la multitude transfère son droit à un conseil ou

à un homme, doivent être violés quand cette violation importe à l'intérêt commun. Mais ce n'est à aucun particulier qu'il appartient d'en juger, c'est-à-dire de décider s'il est de l'intérêt commun de violer les lois établies ou non. Celui-là seul qui détient le pouvoir public peut *(par le* § 3 *de ce chapitre)* en juger; ainsi, suivant le droit civil, seul celui qui détient le pouvoir public peut interpréter les lois. A cela s'ajoute qu'aucun particulier n'a le droit d'agir en défenseur des lois; par suite, en réalité les lois n'obligent pas celui qui détient le pouvoir. Que si cependant ces lois sont de telle nature qu'elles ne puissent être violées, sans que la Cité par cela même en soit affaiblie, c'est-à-dire que la crainte éprouvée en commun par le plus grand nombre des citoyens se transforme en indignation, par cela même ia Cité est dissoute et la loi suspendue; ce n'est donc plus conformément au droit civil mais en vertu du droit de la guerre qu'elle est défendue. Et ainsi le détenteur du pouvoir n'est tenu d'observer les conditions du contrat pour aucune autre raison, sinon celle qu'a l'homme à l'état de nature de se garder de devenir son propre ennemi, c'est-à-dire de se détruire lui-même, comme nous l'avons dit au paragraphe précédent.

CHAPITRE V

§ 1. — Dans le § 11 du chapitre II nous avons montré qu'un homme est son propre maître alors surtout qu'il vit le plus sous la conduite de la raison, et en conséquence *(voir* § 7 *chapitre III)* que cette Cité est la plus puissante et la plus maîtresse d'elle-même, qui est fondée et gouvernée selon la raison. Puis donc que la meilleure règle de vie pour se conserver soi-même autant qu'il se peut, est celle qui est instituée suivant les prescriptions de la raison, il en résulte que tout le meilleur que fait soit un homme, soit une Cité, est ce qu'il fait en tant qu'il est le plus complètement son propre maître. Ce n'est pas en effet tout ce que nous disons qu'on a le droit de faire, que nous affirmerons être le meilleur : autre chose est de cultiver un champ en vertu d'un droit, autre chose de cultiver ce champ le mieux possible, autre chose, dis-je, est de se défendre, de se conserver, de juger, en vertu de son droit, autre chose de se défendre, de se conserver et de juger le mieux possible. En conséquence autre chose est de commander en vertu de son droit et d'avoir la charge des affaires publiques, autre chose est de commander le mieux possible et de gouverner le mieux possible la chose publique. Ayant ainsi traité en général du droit de toute Cité, il est temps maintenant de traiter du régime le meilleur en un État quelconque.

§ 2. — L'on connaît facilement quelle est la condition d'un État quelconque en considérant la fin en vue de laquelle un état civil se fonde; cette fin n'est autre que la paix et la sécurité de la vie. Par suite le gouvernement le meilleur est celui sous lequel les hommes passent leur vie dans la concorde et celui dont les lois sont observées sans violation. Il est certain en effet que les séditions, les guerres et le mépris ou la violation des lois sont imputables non

tant à la malice des sujets qu'à un vice du régime institué. Les hommes en effet ne naissent pas citoyens mais le deviennent. Les affections naturelles qui se rencontrent sont en outre les mêmes en tout pays; si donc une malice plus grande règne dans une Cité et s'il s'y commet des péchés en plus grand nombre que dans d'autres, cela provient de ce qu'elle n'a pas assez pourvu à la concorde, que ses institutions ne sont pas assez prudentes et qu'elle n'a pas en conséquence établi absolument un droit civil. Un état civil en effet qui n'a pas supprimé les causes de séditions et où la guerre est constamment à craindre, où les lois sont fréquemment violées, ne diffère pas beaucoup de l'état de nature où chacun, au plus grand péril de sa vie, agit selon sa complexion propre.

§ 3. — De même que les vices des sujets, leur licence excessive et leur insoumission doivent être imputées à la Cité, de même en revanche leur vertu, leur constante soumission aux lois doivent être attribuées à la vertu de la Cité et à l'établissement d'un droit civil absolu ainsi qu'il est manifeste par le paragraphe 15 du chapitre II. C'est donc à bon droit qu'on fait honneur à la vertu d'Annibal, de ce que dans son armée il n'y a jamais eu de sédition.

§ 4. — Si dans une Cité les sujets ne prennent pas les armes parce qu'ils sont sous l'empire de la terreur, on doit dire, non que la paix y règne, mais plutôt que la guerre n'y règne pas. La paix, en effet, n'est pas la simple absence de guerre, elle est une vertu qui a son origine dans la force d'âme, car l'obéissance *(par le* § 19 *du chapitre II)* est une volonté constante de faire ce qui suivant le droit commun de la Cité doit être fait. Une Cité, faut-il dire encore, où la paix est un effet de l'inertie des sujets conduits comme un troupeau, et formés uniquement à la servitude, mérite le nom de solitude plutôt que celui de Cité.

§ 5. — Quand nous disons que l'État le meilleur est celui où les hommes vivent dans la concorde, j'entends qu'ils vivent d'une vie proprement humaine, d'une vie qui ne se définit point par la circulation du sang et l'accomplissement des autres fonctions communes à tous les autres animaux, mais principalement par la raison, la vertu de l'âme et la vie vraie.

§ 6. — Il faut le noter encore, l'État que j'ai dit qui était institué à cette fin de faire régner la concorde, doit être

entendu comme institué par une population libre, non comme établi par droit de conquête sur une population vaincue. Sur une population libre l'espoir exerce plus d'influence que la crainte; sur une population soumise par la force au contraire, c'est la crainte qui est le grand mobile, non l'espérance. De la première on peut dire qu'elle a le culte de la vie, de la seconde qu'elle cherche seulement à échapper à la mort : celle-là, dis-je, s'efforce à vivre par elle-même, celle-ci reçoit par contrainte la loi du vainqueur. C'est ce que nous exprimons en disant que l'une est esclave, l'autre libre. La fin d'un pouvoir acquis par le droit de la guerre est la domination, et celui qui l'exerce a des esclaves plutôt que des sujets. Et bien que, entre l'État créé par une population libre et celui dont l'origine est la conquête, il n'y ait point de différence essentielle si nous avons égard à la notion générale de droit civil, il y a entre eux une grande diversité et quant à la fin poursuivie, comme nous l'avons montré, et quant aux moyens dont chacun d'eux doit user pour se maintenir.

§ 7. — De quels moyens un Prince omnipotent, dirigé par son appétit de domination, doit user pour établir et maintenir son pouvoir, le très pénétrant Machiavel l'a montré abondamment; mais, quant à la fin qu'il a visée, elle n'apparaît pas très clairement. S'il s'en est proposé une bonne ainsi qu'il est à espérer d'un homme sage, ce semble être de montrer de quelle imprudence la masse fait preuve alors qu'elle supprime un tyran, tandis qu'elle ne peut supprimer les causes qui font qu'un Prince devient un tyran, mais qu'au contraire, plus le Prince a de sujets de crainte, plus il y a de causes propres à faire de lui un tyran, ainsi qu'il arrive quand la multitude fait du Prince un exemple et glorifie un attentat contre le souverain comme un haut fait. Peut-être Machiavel a-t-il voulu montrer aussi combien la population doit se garder de s'en remettre de son salut à un seul homme qui, s'il n'est pas vain au point de se croire capable de plaire à tous, devra constamment craindre quelque embûche et par là se trouve contraint de veiller surtout à son propre salut et au contraire de tendre des pièges à la population plutôt que de veiller sur elle. Et je suis d'autant plus disposé à juger ainsi de ce très habile auteur qu'on s'accorde à le tenir pour un partisan constant de la liberté et que, sur la façon dont il faut la conserver, il a donné des avis très salutaires.

CHAPITRE VI

§ 1. — Les hommes étant, comme nous l'avons dit, conduits par l'affection plus que par la raison, il suit de là que s'ils veulent vraiment s'accorder et avoir en quelque sorte une âme commune, ce n'est pas en vertu d'une perception de la raison, mais plutôt d'une affection commune telle que l'espérance, la crainte ou le désir de tirer vengeance d'un dommage souffert. Comme d'ailleurs tous les hommes redoutent la solitude parce que nul d'entre eux dans la solitude n'a de force pour se défendre et se procurer les choses nécessaires à la vie, il en résulte que les hommes ont de l'état civil un appétit naturel et qu'il ne se peut faire que cet état soit jamais entièrement dissous.

§ 2. — Les discordes donc et les séditions qui éclatent dans la Cité n'ont jamais pour effet la dissolution de la Cité (comme c'est le cas dans les autres sociétés), mais le passage d'une forme à une autre, si du moins les dissensions ne se peuvent apaiser sans changement de régime. Par moyens de conserver l'État j'entends donc les moyens requis pour le maintenir dans sa forme antérieure sans changement notable.

§ 3. — Si la nature humaine était disposée de telle façon que le plus grand désir des hommes se portât sur ce qui leur est le plus utile, il n'y aurait besoin d'aucun art pour maintenir la concorde et la fidélité. Mais comme il est certain que les dispositions de la nature humaine sont tout autres, l'État doit être réglé de telle sorte que tous, aussi bien ceux qui gouvernent que ceux qui sont gouvernés, fassent de bon ou de mauvais gré ce qui importe au salut commun, c'est-à-dire que tous, de leur

propre volonté ou par force ou par nécessité, soient contraints de vivre selon les préceptes de la raison. Il en sera ainsi quand les affaires de l'État seront ordonnées de telle façon que rien de ce qui concerne le salut commun ne soit abandonné absolument à la foi d'un seul. Nul en effet n'est si vigilant qu'il ne s'endorme quelquefois, et nul n'a jamais eu l'esprit si puissant et si ferme, d'une trempe telle, qu'il n'ait été parfois brisé et n'ait souffert une défaite alors que l'on avait le plus besoin de force d'âme. Et il est insensé, certes, d'exiger d'un autre ce que nul ne peut obtenir de lui-même, c'est-à-dire qu'il veille au salut d'autrui plus qu'au sien propre, qu'il ne soit ni avide, ni envieux, ni ambitieux, etc., alors surtout qu'il est en proie quotidiennement aux sollicitations de la sensibilité.

§ 4. — L'expérience paraît enseigner cependant que, dans l'intérêt de la paix et de la concorde, il convient que tout le pouvoir appartienne à un seul. Nul État en effet n'est demeuré aussi longtemps sans aucun changement notable que celui des Turcs et en revanche nulles cités n'ont été moins durables que les Cités populaires ou démocratiques, et il n'en est pas où se soient élevées plus de séditions. Mais si la paix doit porter le nom de servitude, de barbarie et de solitude, il n'est rien pour les hommes de si lamentable que la paix. Entre les parents et les enfants il y a certes plus de querelles et des discussions plus âpres qu'entre maîtres et esclaves, et cependant il n'est pas de l'intérêt de la famille ni de son gouvernement que l'autorité paternelle se change en une domination et que les enfants soient tels que des esclaves. C'est donc la servitude, non la paix, qui demande que tout le pouvoir soit aux mains d'un seul : ainsi que nous l'avons déjà dit, la paix ne consiste pas dans l'absence de guerre, mais dans l'union des âmes, c'est-à-dire dans la concorde.

§ 5. — Et certes ceux qui croient qu'il est possible qu'un seul ait un droit suprême sur la Cité, commettent une grande erreur. Le droit, comme nous l'avons montré au chapitre II, se définit par la seule puissance; or la puissance d'un seul homme est bien incapable de soutenir une charge pareille. De là vient que si la masse élit un roi, il cherche des hommes investis d'un pouvoir, conseillers ou amis, auxquels il remet le salut commun et le

sien propre; de telle façon que l'État que nous croyons être monarchique absolument est en réalité aristocratique; cela non d'une façon ouverte mais cachée et par là même très mauvaise. A cela s'ajoute qu'un roi enfant, malade ou accablé d'années est roi de nom seulement et que ceux-là ont en réalité le pouvoir, qui administrent les plus hautes affaires de l'État ou qui sont le plus près du roi; pour ne rien dire d'un roi qui, s'abandonnant à l'appétit sensuel, gouverne en tout suivant l'appétit de telle ou telle maîtresse, de tel ou tel mignon. J'avais entendu dire, dit Orsines, qu'en Asie jadis des femmes ont régné, mais voici qui est nouveau : le règne d'un castrat (*Quinte-Curce*, livre X, chapitre Ier).

§ 6. — Il est certain en outre que les périls menaçant la Cité ont pour cause toujours les citoyens plus que les ennemis du dehors, car les bons citoyens sont rares. D'où suit que celui à qui le droit de commander est commis en entier, craindra toujours plus les citoyens que les ennemis du dehors et conséquemment s'appliquera à se garder lui-même et, au lieu de veiller sur les sujets, à leur tendre des pièges, surtout à ceux que leur sagesse aura mis en lumière ou que leurs richesses auront rendus puissants.

§ 7. — Ajoutez encore que les rois redoutent leurs fils plus qu'ils ne les aiment et cela d'autant plus que ces fils sont plus habiles dans les arts de la paix comme à la guerre et plus aimés des sujets pour leurs vertus. Les rois s'appliqueront donc à élever leurs fils de manière à n'avoir pas de raisons de les craindre. Et les officiers du royaume en cette matière défèrent avec empressement au désir du roi et font de leur mieux pour que le prince appelé à succéder soit un homme sans culture plus facile à manœuvrer.

§ 8. — De tout ce qui précède il suit que le roi est d'autant moins son propre maître et que la condition du sujet est d'autant plus digne de pitié, que le pouvoir de la Cité lui est davantage transféré sans réserve. Il est donc nécessaire, pour établir un régime monarchique tel qu'il se doit, de poser des principes assez fermes pouvant lui servir de fondement : des principes donnant la sécurité au monarque et la paix à la population de façon que le monarque soit autant qu'il est possible son

propre maître et veille le plus qu'il se puisse au salut de la population. Quels doivent être ces principes, c'est ce que je vais d'abord énoncer, après quoi je les exposerai avec ordre.

§ 9. — Il faut fonder et fortifier une ville ou plusieurs villes dont tous les citoyens, qu'ils habitent dans l'enceinte fortifiée ou au-dehors parce qu'ils s'adonnent à l'agriculture, aient la jouissance du même droit dans l'État; à une condition toutefois : il faut que chaque ville ait un nombre déterminé de citoyens suffisant pour pourvoir à la défense commune. Une ville qui ne satisfait pas à cette condition doit être considérée comme placée dans des conditions différentes sous la domination du souverain [2].

§ 10. — L'armée doit comprendre les seuls citoyens sans en excepter aucun et nul étranger ne doit en faire partie. Il faut donc que tous aient obligatoirement des armes et que nul ne soit reçu au nombre des citoyens qu'après s'être instruit au maniement des armes et s'être engagé à s'y exercer pendant certaines périodes de l'année. Quand ensuite la force armée de chaque clan aura été répartie en cohortes et en légions, nul ne devra être appelé au commandement d'une cohorte qui n'aura pas appris l'art des constructions militaires [3]. Les chefs des cohortes et des légions seront nommés à vie, mais l'officier qui commandera en temps de guerre toute la force armée d'un clan n'exercera ce commandement que pendant une année et ne pourra ni conserver ce commandement par la suite, ni être désigné à nouveau [4]. Ces commandants devront être choisis parmi les conseillers du roi, dont il sera parlé au § 15 et au suivant, ou parmi ceux qui auront exercé les fonctions de conseiller.

§ 11. — Les habitants de toutes les villes et les agriculteurs, c'est-à-dire tous les citoyens, doivent être répartis en clans se distinguant les uns des autres par le nom et par quelque insigne; tous ceux qui viendront à naître dans ces groupes seront reçus au nombre des citoyens et auront leur nom inscrit sur la liste du groupe dès qu'ils seront en âge de porter les armes et de connaître leurs obligations, à l'exception toutefois de ceux qui se seront fait noter d'infamie à cause de quelque crime, des muets, des déments et des domestiques vivant de quelque office servile.

§ 12. — Les champs et tout le sol et, s'il se peut aussi, les maisons seront du domaine public, c'est-à-dire appartiendront à celui qui possède le pouvoir dans la Cité et seront loués à l'année aux citoyens, tant aux habitants des villes qu'à ceux des campagnes, et tous seront en temps de paix affranchis de tout impôt. Une part des sommes payées à titre de loyer sera affectée aux besoins de l'État; une part réservée à l'usage personnel du roi. En temps de paix en effet, il faut, en vue de la guerre, fortifier les villes et tenir prêts des navires et d'autres engins de combat.

§ 13. — Une fois élu le roi, pris dans quelqu'un des clans, il n'y aura d'autres personnes réputées nobles que celles qui seront issues du roi, et elles porteront pour cette raison des insignes royaux qui les distingueront et de leur propre clan et des autres.

§ 14. — Il sera interdit de se marier aux consanguins du roi de sexe masculin qui seront avec lui à trois ou quatre degrés de parenté; les enfants qu'ils pourraient procréer seront réputés illégitimes et privés de toute dignité; ils n'hériteront pas de leurs parents dont les biens seront dévolus au roi.

§ 15. — Il devra y avoir, pour assister le roi, plusieurs conseillers qui viendront immédiatement après lui en dignité, et ne pourront être choisis que parmi les citoyens : trois ou quatre individus appartenant à chaque clan (cinq si le nombre des clans ne dépasse pas six cents) formeront ensemble un membre du conseil; ils ne seront pas nommés à vie mais pour trois, quatre ou cinq années, de telle façon que chaque année, un tiers, un quart ou un cinquième du groupe soit renouvelé, et il faudra prendre le plus grand soin que, parmi les individus désignés dans chacun des clans, l'un au moins soit versé dans la connaissance du droit.

§ 16. — Cette désignation devra être faite par le roi lui-même à un moment déterminé de l'année, celui qui aura été fixé pour la désignation des nouveaux conseillers; chaque clan communiquera au roi le nom de ceux de ses membres qui seront parvenus à l'âge de cinquante ans et qui auront été régulièrement promus au rang de candidats. C'est parmi eux que le roi choisira qui il

voudra. Quand ce sera le tour d'un légiste d'être désigné, seuls les noms des hommes versés dans la science du droit seront communiqués au roi. Les conseillers qui auront exercé leurs fonctions pendant le temps établi, ne pourront pas rester plus longtemps en exercice ni être portés sur la liste des éligibles avant un laps de temps de cinq ans ou davantage. La raison pour laquelle il est nécessaire qu'un membre de chaque clan soit élu chaque année, est qu'il ne faut pas que le conseil soit composé tantôt de novices sans expérience, tantôt d'hommes ayant l'expérience des affaires, ce qui ne pourrait manquer d'arriver si tous parvenaient en même temps à la fin de leur mandat et étaient remplacés par de nouveaux conseillers. Si au contraire chaque année un membre de chaque clan est élu, il n'y aura jamais qu'un cinquième, un quart, ou au plus un tiers du conseil qui se composera de novices. En outre si le roi, retenu par d'autres affaires, ou pour une raison quelconque, ne peut désigner les nouveaux conseillers, ce sont les membres en exercice qui procéderont à une désignation provisoire jusqu'à ce que le roi nomme d'autres conseillers ou approuve la désignation déjà faite.

§ 17. — Le principal office de ce conseil sera de maintenir la loi fondamentale de l'État et de donner son avis sur les affaires de façon que le roi sache quelle décision il faut prendre dans l'intérêt public et il ne sera permis au roi de statuer sur aucune affaire sans avoir entendu l'avis du conseil. Si, comme il arrive le plus souvent, l'avis du conseil n'est pas unanime et qu'il y ait plusieurs opinions en présence, même après que la question aura été posée deux ou trois fois, l'affaire ne devra pas être retardée davantage et les opinions divergentes devront être communiquées au roi comme nous le montrerons au § 25 de ce chapitre.

§ 18. — L'office du conseil sera aussi de promulguer les lois et les décrets du royaume, de veiller à l'exécution des lois et à toute l'administration de l'État en qualité de vicaires du roi.

§ 19. — Les citoyens n'auront aucun accès auprès du roi, sinon par l'intermédiaire du conseil auquel seront transmises toutes les pétitions et suppliques afin d'être par lui communiquées au roi. Aux ambassadeurs des

Cités étrangères également, il ne sera possible d'obtenir la faveur de parler au roi que par l'intermédiaire du conseil. Les missives envoyées au roi du dehors lui seront transmises par le conseil et, d'une manière générale, le roi devra se regarder comme l'âme de la Cité, mais le conseil tiendra la place qu'occupent dans l'homme les organes des sens. Il sera en quelque sorte le corps de la Cité par lequel l'âme conçoit la situation de l'État et agit après avoir décidé ce qui pour lui est le meilleur.

§ 20. — Le soin d'élever les fils du roi appartient aussi au conseil de même que leur tutelle si le roi vient à mourir en laissant un enfant en bas âge ou un jeune garçon [6]. Pour que toutefois le conseil ne se trouve pas sans roi en attendant, c'est le plus âgé des nobles de l'État qui tiendra lieu de roi jusqu'à ce que le successeur légitime ait atteint l'âge où il lui sera possible de supporter le fardeau du pouvoir.

§ 21. — Les candidats au conseil devront être des citoyens qui connaissent le régime, les principes fondamentaux, la situation ou la condition de la Cité; pour qui veut occuper une place de légiste, il devra connaître, outre le régime et les conditions de la Cité dont il est sujet, le régime et les conditions des autres Cités avec lesquelles la sienne a un commerce quelconque. Mais seuls ceux qui seront parvenus à leur cinquantième année sans avoir été convaincus d'aucun délit, pourront être portés sur la liste des éligibles.

§ 22. — Dans le conseil aucune décision sur les affaires de l'État ne pourra être prise que si tous les membres sont présents. Si par suite de maladie ou pour quelque autre cause l'un des membres se trouve dans l'impossibilité d'être présent, il devra envoyer à sa place un membre du même clan qui aura déjà exercé les fonctions de conseiller ou sera porté sur la liste des éligibles. S'il ne l'a pas fait et que le conseil, par suite de son absence, ait dû ajourner la discussion d'une affaire, il sera condamné à payer une forte amende. Mais cette disposition doit s'entendre comme applicable quand il s'agit d'une affaire intéressant tout l'État; par exemple de la guerre ou de la paix, de l'abrogation d'une loi ou de son institution, du commerce, etc. Si au contraire il s'agit d'une affaire concernant telle ou telle ville, de

l'examen de quelque supplique, il suffira de la présence de la majorité du conseil.

§ 23. — Afin qu'il y ait en tout égalité entre les clans de citoyens et qu'un certain ordre soit observé quant au siège à occuper, aux motions à proposer, aux discours à tenir, chacun d'eux à son tour aura la préséance et celui qui aura été le premier dans une session sera le dernier dans la suivante. Dans la représentation d'un même clan, c'est le premier élu qui tiendra le premier rang.

§ 24. — Le conseil devra être convoqué au moins quatre fois dans l'année pour que les fonctionnaires lui rendent compte de l'administration de l'État, qu'il prenne connaissance de la situation et voie s'il y a quelque point sur lequel il faille statuer. Il est impossible en effet qu'un si grand nombre de citoyens vaquent sans interruption aux affaires publiques; mais les affaires publiques ne pouvant chômer, cinquante membres du conseil, ou un plus grand nombre, devront être désignés pour tenir lieu de conseil dans l'intervalle des cessions; cette commission permanente se réunira tous les jours dans un local à proximité du roi et, tous les jours aussi, s'occupera des finances, des villes, des fortifications, de l'éducation des fils du roi et, d'une manière générale, remplira tous les offices du grand conseil précédemment énumérés, sauf qu'elle ne pourra délibérer sur les affaires au sujet desquelles rien encore n'a été décrété.

§ 25. — Le conseil réuni, avant qu'aucune proposition lui soit faite, cinq ou six légistes, ou davantage, appartenant au clan qui occupe le premier rang dans la session, se rendront auprès du roi et lui remettront les suppliques ou les lettres s'il y en a, afin de lui faire connaître la situation et de recevoir ses instructions sur ce qu'il veut qu'on propose au conseil. Ces instructions reçues, ils reviendront siéger dans le conseil, et celui qui a la présidence ouvrira le débat. Les suffrages ne seront pas recueillis aussitôt quand il s'agira d'une affaire jugée par l'un des membres comme étant de quelque importance, mais on attendra aussi longtemps que l'urgence de la décision à prendre le permettra. Pendant le temps que le conseil ne siégera pas, les conseillers représentant chacun des clans pourront examiner l'affaire entre eux et, si elle leur paraît de grande importance, consulter

d'autres citoyens ayant fait partie du conseil ou candidats au conseil. Si, au moment qui a été fixé pour la réunion du conseil, ils ne sont pas arrivés à s'entendre, leur clan ne pourra pas prendre part au vote (car chacun des clans n'a qu'une voix). Dans le cas contraire, le légiste du clan présentera au conseil l'opinion qui aura été reconnue la meilleure, et les autres clans feront de même. Après avoir entendu toutes ces opinions et les raisons qui les motivent, si la majorité du conseil le juge bon, on procède à un nouvel examen; la séance sera de nouveau suspendue pour un temps déterminé à l'expiration duquel chaque clan devra faire connaître son dernier avis. Alors seulement devant le conseil réuni en entier, les suffrages seront recueillis et l'opinion qui n'aura pas réuni au moins cent voix, sera définitivement écartée. Les autres seront transmises au roi par tous les légistes appartenant au conseil, afin qu'il choisisse l'opinion qu'il voudra, après avoir eu connaissance des raisons de chaque parti. Les légistes rentreront ensuite dans le conseil où tous attendront le roi, pour savoir de lui, au moment qu'il aura fixé, laquelle des opinions à lui transmises il juge qu'il faut adopter, et ce qu'il décide qu'on fera.

§ 26. — Pour administrer la justice un autre conseil sera formé des seuls juristes, dont l'office est de régler les différends et de prononcer des peines contre les délinquants; toutefois toutes les sentences rendues par eux doivent être approuvées par la commission permanente remplaçant le grand conseil qui examinera si ces sentences auront été rendues en conformité des règles du droit et avec impartialité. Si l'une des parties, celle qui aura perdu son procès, peut montrer que l'un des juges s'est laissé corrompre par un présent de l'adversaire, ou avait quelque raison de lui vouloir du bien ou de haïr le plaignant, ou si, enfin, les formes légales n'ont pas été observées, l'affaire devra être entièrement reprise. Peut-être ces dispositions paraîtront inacceptables à ceux qui, lorsqu'il s'agit d'une affaire criminelle, ont coutume de convaincre un coupable moins par des arguments que par la torture. Pour moi cependant je ne conçois pas de procédure autre que celle qui s'accorde avec le meilleur gouvernement de la Cité [4].

§ 27. — Ces juges doivent être en grand nombre et un nombre impair, soixante et un, cinquante et un au

moins et de chaque clan de citoyens, un seul doit être désigné, non à vie mais de façon qu'il y ait chaque année des membres du tribunal qui soient remplacés par d'autres appartenant à d'autres clans et parvenus à l'âge de quarante ans.

§ 28. — Dans ce tribunal nulle sentence ne doit être prise qu'en présence de tous les juges. Si l'un d'eux est éloigné longtemps par la maladie ou quelque autre cause, il faudra désigner un suppléant. Quand on ira aux voix, chacun donnera son avis non point publiquement, mais au moyen de boules.

§ 29. — Les émoluments à payer aux membres de ce tribunal et ceux de la commission permanente du grand conseil seront pris sur les biens[7] des condamnés à une peine pécuniaire. En outre, en toute affaire civile il devra être payé par celui qui aura perdu son procès, une certaine somme proportionnée à l'importance du litige, et de cette somme les deux conseils auront la jouissance.

§ 30. — A ces conseils seront subordonnés dans chaque ville d'autres conseils dont les membres ne seront pas nommés à vie, mais partiellement remplacés chaque année et devront être pris dans les clans habitant cette ville. Mais point n'est besoin de développer ce point.

§ 31. — En temps de paix la milice ne recevra aucune paye, en temps de guerre elle recevra une solde calculée de façon à assurer tout juste à chaque militaire la vie quotidienne. Quant aux commandants et aux officiers des cohortes, ils n'auront d'autre rétribution à attendre de la guerre que le butin fait sur l'ennemi.

§ 32. — Si quelque étranger a contracté mariage avec la fille d'un citoyen, ses enfants seront réputés citoyens et inscrits sur la liste du clan auquel appartient la mère. Pour ceux qui sont nés de parents étrangers dans les limites de l'État et y auront été élevés, il leur sera permis d'acheter le droit de cité des chefs[8] d'un clan et ils seront inscrits alors sur la liste des membres de ce clan. Nul dommage ne peut résulter de là pour l'État, alors même que les chefs de clan, par avidité, auraient consenti à vendre le droit de cité à un étranger au-dessous du prix fixé et augmenté ainsi le nombre des citoyens. Au

contraire on doit chercher le moyen d'accroître le nombre des citoyens et de faire que la population soit abondante. Quant aux personnes non portées sur les listes de citoyens, il est juste qu'au moins en temps de guerre, elles fournissent du travail ou paient un impôt pour compenser leur inaction.

§ 33. — Les ambassadeurs qui, en temps de paix, sont envoyés dans les autres Cités pour traiter de la paix ou la maintenir, seront choisis parmi les seuls nobles, et ils auront à pourvoir à leurs dépenses sur le trésor de la Cité, non sur la cassette du roi.

§ 34. — Les personnes allant à la Cour et appartenant à la maison du roi, auxquelles il paie des émoluments sur sa cassette, devront être exclues de toute fonction ou de tout office public. Je dis expressément *ceux que le roi paie sur sa cassette particulière* pour ne pas comprendre dans le nombre les gardes du corps. Car il ne doit y avoir d'autres gardes du corps que les citoyens de la même ville qui doivent veiller à tour de rôle aux portes du roi sans rétribution.

§ 35. — Il ne faut faire la guerre qu'en vue de la paix et, une fois la guerre finie, les armes doivent être déposées. Quand des villes ont été conquises et que l'ennemi est vaincu, il faut poser des conditions de paix telles que les villes prises demeurent sans garnison, ou bien il faut accorder à l'ennemi par traité la possibilité de les racheter, ou bien (si de cette façon la force de leur situation devait toujours inspirer de la crainte) il faut les détruire entièrement et transporter les habitants dans d'autres lieux.

§ 36. — Il ne sera pas permis au roi de prendre pour femme une étrangère, mais seulement quelque fille choisie dans sa propre famille ou dans la famille d'un citoyen; à cette condition toutefois que s'il épouse la fille d'un citoyen, les personnes unies à elle par le sang ne pourront exercer aucune fonction publique.

§ 37. — Le pouvoir doit être indivisible. Si donc le roi a engendré plusieurs enfants, c'est à l'aîné, par droit de nature, de lui succéder. Il ne faut jamais admettre que la royauté soit partagée entre eux, ni qu'elle reste indivise entre tous ou quelques-uns et il faut permettre

encore beaucoup moins qu'une partie de l'État soit donnée en dot à une fille, car sous aucun prétexte les filles ne doivent hériter du pouvoir.

§ 38. — Si le roi meurt sans laisser d'enfants mâles, son plus proche parent sera héritier du pouvoir à moins qu'il n'ait épousé une étrangère et ne veuille pas la répudier.

§ 39. — Pour ce qui est des citoyens, il est manifeste par le § 5 du chapitre III que chacun d'eux est tenu d'obéir à tous les commandements du roi, c'est-à-dire à tous les édits promulgués par le grand conseil *(voir au sujet de cette condition les* §§ 18 *et* 19 *de ce chapitre)*, alors même qu'il les juge absurdes, et qu'il peut légitimement y être contraint. Tels sont les principes fondamentaux d'un État monarchique, les bases sur lesquelles il doit être édifié pour être stable, ainsi que nous le démontrerons dans le chapitre suivant.

§ 40. — Pour ce qui est de la religion, il ne faut pas que des temples soient construits aux frais des villes, ni qu'il y ait des lois sur les croyances, à moins qu'elles ne soient séditieuses et ne détruisent les fondements de la Cité. Ceux à qui la liberté de pratiquer publiquement un culte religieux est donnée, élèveront des temples, s'ils le veulent, à leurs frais. Quant au roi, il aura dans sa cour un temple à lui pour y pratiquer la religion de son choix.

CHAPITRE VII

§ 1. — Après avoir énoncé les principes fondamentaux d'un État monarchique, j'ai entrepris de les démontrer avec ordre et, il faut le noter en premier lieu, il n'est nullement contraire aux précédents que les institutions soient si fermement établies que le roi lui-même ne les puisse abolir. Les rois de Perse étaient honorés comme des dieux, et cependant ils n'avaient pas le pouvoir de changer les lois établies ainsi qu'il ressort du livre de Daniel, chapitre V *. Et nulle part, que je sache, un monarque n'est élu sans qu'il y ait des conditions expresses mises à l'exercice du pouvoir. Cela en vérité n'est contraire ni à la raison, ni à l'obéissance absolue due au roi, car les principes fondamentaux de l'État doivent être regardés comme des décrets éternels du roi, de telle façon que ses serviteurs lui obéissent en réalité quand ils refusent d'exécuter les ordres donnés par lui parce qu'ils sont contraires aux principes fondamentaux de l'État. Nous pouvons montrer cela clairement par l'exemple d'Ulysse. Les compagnons d'Ulysse exécutaient son commandement quand, attaché au mât du navire et séduit par le chant des Sirènes, il leur ordonnait, en leur prodiguant des menaces, de le détacher. Et c'est une marque de bon esprit donnée par lui que les remerciements qu'il adressa plus tard à ses compagnons pour avoir obéi à sa volonté première. Les rois aussi ont accoutumé de donner aux juges comme instructions qu'ils rendent la justice sans acception de personnes, sans même avoir égard au roi lui-même si, dans quelque cas particulier, il leur ordonnait quelque chose qui fût contraire à la loi établie. Les rois en effet ne sont pas des dieux, mais des hommes qui se laissent souvent séduire au chant des Sirènes. Si tout dépendait donc de la volonté inconstante d'un seul,

il n'y aurait rien de fixe. Un État monarchique doit, pour être stable, être réglé de telle sorte que tout y soit fait par le seul décret du roi, c'est-à-dire que toute loi exprime une volonté du roi, mais non que toute volonté du roi ait force de loi. *(Voir sur ce point les §§ 3, 5 et 6 du chapitre précédent.)*

§ 2. — Il faut noter ensuite qu'en posant ces principes fondamentaux il est nécessaire de tenir le plus grand compte des affections auxquelles sont sujets les hommes; il ne suffit pas d'avoir montré ce qui devrait être fait, il faut montrer ce qui peut être fait pour que les hommes, qu'ils soient guidés par la raison ou mus par leurs affections, aient cependant des lois bien établies et fixes. Si les droits garantis par l'État, c'est-à-dire la liberté publique, n'ont d'autre appui que des lois sans force, non seulement les citoyens n'auront aucune assurance de les maintenir, ainsi que nous l'avons montré au § 3 du chapitre précédent, mais cette liberté sera en danger de périr. Car une chose est certaine : nulle condition n'est plus misérable que celle d'une Cité, la meilleure des Cités, qui commence à s'effondrer, si elle ne tombe tout d'un coup, et qui se précipite dans la servitude (bien que cela paraisse impossible), et en conséquence il vaudrait bien mieux pour les sujets, transférer absolument tout leur droit à un seul, que stipuler des conditions de liberté incertaines et vaines, c'est-à-dire dépourvues de valeur, et préparer ainsi l'esclavage des générations à venir. Mais si je montre que les principes fondamentaux de l'État monarchique énoncés dans le chapitre précédent sont solides et ne peuvent être renversés, sinon en provoquant l'indignation de la plus grande partie de la population armée, que grâce à eux le roi et le peuple jouiront de la paix et de la sécurité, et si je déduis ma démonstration de la nature commune, personne ne pourra douter que ces principes ne soient les meilleurs, les vrais principes, ainsi qu'il est évident par le § 9 du chapitre III et les §§ 3 et 8 du précédent. Qu'ils sont bien de cette nature, c'est ce que je vais montrer aussi brièvement que possible.

§ 3. — Que l'office de celui qui détient le pouvoir soit de connaître toujours la situation de l'État, à condition de veiller au salut commun, et de faire ce qui est utile à la majeure partie des sujets, tout le monde en convient.

Comme d'autre part un seul homme ne peut embrasser tout cela d'un regard, ni avoir toujours l'esprit également présent et l'employer à penser, qu'il est souvent empêché par la maladie, la vieillesse ou d'autres causes, de s'occuper des affaires publiques, il est nécessaire que le monarque ait des conseillers sachant l'état des affaires, aidant le roi par leur conseil et le suppléant souvent. C'est ainsi que l'État ou la Cité conservera toujours une même âme.

§ 4. — Mais la nature humaine est ainsi faite que chacun cherche toujours avec la plus grande ardeur ce qui lui est utile à lui-même, que les lois qu'il juge les plus justes sont celles qu'il croit nécessaires à la conservation et à l'accroissement de son bien et qu'il défend la cause d'un autre dans la mesure où il pense par là affermir sa propre situation. Il faut en conséquence nécessairement choisir des conseillers dont la situation et les intérêts propres dépendent du salut commun et de la paix pour tous, et il est manifeste que si de chaque tribu ou classe de citoyens, quelques-uns sont désignés pour faire partie du conseil, ce sera utile à la majorité des sujets parce qu'elle disposera dans le conseil de la majorité des suffrages. Et bien que ce conseil composé d'un si grand nombre de citoyens doive comprendre nécessairement beaucoup d'hommes incultes, il est cependant certain que chacun d'eux, dans les affaires qu'il a toujours conduites avec beaucoup d'ardeur, sera suffisamment habile et avisé. C'est pourquoi si seuls sont désignés des hommes qui, jusqu'à l'âge de cinquante ans, auront conduit leurs propres affaires honorablement, ils auront les aptitudes requises pour donner des avis concernant les choses qui les touchent, surtout si, dans les affaires d'importance, le temps de la réflexion leur est accordé. Ajoutez qu'il s'en faut que des assemblées peu nombreuses ne comprennent pas des hommes tout aussi incultes : au contraire, en pareil cas chacun travaille à avoir des collègues bornés, tout disposés à l'écouter, et il n'en est pas ainsi dans de grandes assemblées.

§ 5. — Il est certain en outre qu'il n'est personne qui n'aime mieux gouverner qu'être gouverné; personne ne cède volontairement le commandement à un autre, comme le fait observer Salluste dans le premier discours adressé par lui à César [10]. Il est évident par suite que la masse

de la population ne transférerait jamais son droit à un petit nombre d'hommes ou à un seul si elle pouvait s'accorder avec elle-même, et si les discussions qui s'engagent le plus souvent dans les grandes assemblées n'engendraient pas des séditions. D'après cela la masse de la population ne transférera jamais librement à un roi que ce qu'il lui est absolument impossible de garder en son pouvoir, c'est-à-dire le droit de mettre fin aux discussions et de prendre une décision rapide. S'il arrive souvent en effet, qu'on élise un roi à cause de la guerre, parce que les rois font la guerre avec beaucoup plus de bonheur, c'est là en réalité une sottise puisque, pour faire la guerre plus heureusement, on consent à la servitude dans la paix à supposer qu'on doive admettre que la paix règne dans un État où le souverain pouvoir a été confié à un seul à cause seulement de la guerre et parce que le chef montre principalement dans la guerre sa valeur et ce qu'il y a en lui qui profite à tous, tandis qu'au contraire un État démocratique a cela surtout de remarquable que sa valeur est beaucoup plus grande en temps de paix qu'en temps de guerre. Mais quelle que soit la raison pour laquelle un roi est élu, il ne peut à lui seul, nous l'avons déjà dit, savoir ce qui est utile à l'État et, comme nous l'avons montré au paragraphe précédent, il est nécessaire qu'il ait comme conseillers un assez grand nombre de citoyens. Comme nous ne pouvons concevoir qu'une question venant à se poser, il y ait une solution qui échappe à un si grand nombre d'hommes, il s'ensuit qu'en dehors des opinions transmises au roi, il ne peut s'en concevoir aucune qui soit de nature à assurer le salut du peuple. Et ainsi le salut du peuple étant la loi suprême, c'est-à-dire le droit le plus haut du roi, l'on voit que le droit du roi est de choisir l'une des opinions représentées au conseil, mais non de rien décider contre la pensée de tout le conseil, ni d'émettre lui-même une opinion *(voir le § 25 du chapitre précédent)*. Mais si toutes les opinions représentées au conseil étaient soumises au roi, il pourrait arriver que le roi donnât toujours l'avantage aux petites villes disposant d'un petit nombre de suffrages. Bien qu'en effet légalement les opinions doivent être communiquées sans les noms de leurs défenseurs, on ne pourra jamais faire, en dépit des précautions prises, qu'il n'y ait des fuites. Il faut donc décider en conséquence que l'opinion qui n'aura pas obtenu au moins cent suffrages sera tenue pour nulle,

et les villes les plus importantes devront défendre cette règle de droit de toutes leurs forces.

§ 6. — Si je n'avais à cœur d'être bref je montrerais ici les autres grands avantages de ce conseil; j'en indiquerai un seul qui me paraît être de la plus haute importance. Rien n'excite plus à la vertu que l'espoir permis à tous d'atteindre aux plus grands honneurs, car tous nous sommes mus principalement par l'amour de la gloire ainsi que je l'ai montré dans mon *Ethique*.

§ 7. — On ne peut contester que la majorité de ce conseil n'aura jamais le désir de faire la guerre, mais au contraire aura un grand zèle pour la paix et qu'elle la préférera toujours. Outre en effet qu'on craindra toujours que la guerre n'entraîne la perte des biens et de la liberté, elle exige des dépenses nouvelles, et les membres du conseil savent que leurs enfants et leurs proches occupés de leurs propres affaires, seront contraints de s'appliquer au métier des armes et de partir en campagne, ce qui ne leur rapportera rien que des cicatrices gratuites. Je l'ai dit en effet dans le § 31 du chapitre précédent, aucune solde ne pourra être donnée aux hommes de la milice, et au § 11 du même chapitre j'ai dit que cette milice doit être formée des seuls citoyens.

§ 8. — Une autre disposition de grande importance contribue à la paix et à la concorde, c'est que nul citoyen ne possède de biens fixes *(voir le § 12 du chapitre précédent)*. De là suit qu'à la guerre le péril est à peu près le même pour tous : tous en effet s'adonneront au commerce, l'espérant lucratif, ou se prêteront de l'argent les uns aux autres, surtout si, comme jadis chez les Athéniens, il y a une loi qui interdise de prêter de l'argent à intérêt à d'autres qu'à des habitants de la Cité. De la sorte les affaires traitées seront toutes liées les unes aux autres, et les mêmes mesures seront requises pour qu'elles puissent prospérer, les membres du conseil auront en majorité des intérêts concordants et, se rapportant aux arts de la paix, une même pensée, car, nous l'avons dit au § 4 de ce chapitre, chacun défend la cause d'autrui dans la mesure où il croit par là consolider sa propre situation.

§ 9. — Il ne peut être douteux que nul ne concevra jamais la pensée de corrompre le conseil par des présents.

Car si, parmi un si grand nombre d'hommes il s'en trouvait un ou deux capables de se laisser gagner, cette faiblesse n'aurait pas de suite, puisque, nous l'avons dit, une opinion qui ne rallie pas au moins cent suffrages est écartée.

§ 10. — Que de plus les membres du conseil, une fois qu'il aura été établi, ne puissent être ramenés à un nombre moindre, nous le verrons sans peine si nous considérons les affections communes des hommes. Tous sont sensibles à la gloire et il n'est personne qui, étant en bonne santé, n'espère prolonger sa vie jusque dans la vieillesse. Si donc nous faisons le calcul de ceux qui ont effectivement atteint leur cinquantième et leur soixantième année et que nous tenions compte du grand nombre de membres du conseil à élire chaque année, nous verrons que parmi ceux qui portent les armes, il n'en est guère un seul qui ne puisse espérer de s'élever à cette dignité. Tous en conséquence défendront autant qu'ils le pourront une règle qui sert leur ambition. Il faut l'observer en effet, il est aisé de s'opposer à la corruption quand elle ne s'infiltre pas peu à peu; d'autre part il est plus aisé d'obtenir, parce que cela excite moins de jalousie, que dans chaque clan un nombre moindre de citoyens soit élu, que non pas que cette réduction affecte seulement un petit nombre de clans, et que tel et tel seuls soient exclus; donc *(par le § 15 du chapitre précédent)* le nombre des conseillers ne peut être diminué sinon d'un tiers, d'un quart ou d'un cinquième. Pareille modification est importante et contraire au cours commun des choses. Il n'est pas à craindre non plus qu'il y ait retard ou négligence dans les élections, puisqu'en pareil cas le conseil lui-même y supplée *(voir le § 15 du chapitre précédent)*.

§ 11. — Le roi donc, soit qu'il redoute la masse de la population ou veuille s'attacher la majorité des citoyens armés, soit que par générosité il ait en vue le bien public, donnera force de loi à l'opinion qui aura obtenu la majorité des suffrages, c'est-à-dire *(par le § 7 de ce chapitre)*, celle qui sera la plus conforme à l'intérêt de la majorité, et il s'efforcera de rallier, autant que possible, les dissidents de façon à être suivi de tous. Il emploiera tout ce qu'il a de force à cette tâche, afin que les populations connaissent par expérience, en temps de paix comme en temps de guerre, quels services ils peuvent attendre de

lui et de lui seul. Il sera donc d'autant plus son propre maître et son pouvoir sera d'autant plus grand qu'il aura davantage le souci du bien commun.

§ 12. — Le roi à lui seul ne peut en effet tenir tous les citoyens par la crainte, son pouvoir, nous l'avons dit, repose sur le nombre des soldats, plus encore sur leur valeur et leur fidélité, et cette fidélité est toujours constante parmi les hommes quand ils sont liés par un besoin commun, qu'il soit honorable ou non. De là cette coutume qu'ont les rois d'user plutôt de stimulants que de contrainte à l'égard des soldats, d'être plus indulgents pour leurs vices que pour leurs vertus, et la plupart du temps, pour mieux dominer les meilleurs, de rechercher les hommes paresseux et corrompus, de les distinguer, de leur accorder argent et faveurs, de leur serrer la main, de les caresser, et par désir de dominer, de multiplier les marques de servilité. Pour que les citoyens donc soient mis au premier rang par le roi, et pour qu'ils restent leurs propres maîtres autant que le permet l'état civil ou l'équité, il est nécessaire que la force armée soit composée d'eux seuls et qu'ils soient seuls à entrer dans les conseils. Au contraire ils seront entièrement sous le joug et des principes de guerre perpétuelle seront posés sitôt que l'on permettra l'introduction de soldats mercenaires dont le métier est la guerre et dont la force grandit dans la discorde et les séditions.

§ 13. — Pourquoi il ne faut pas que les conseillers du roi soient élus à vie, mais pour trois, quatre ou cinq ans au plus, cela ressort clairement aussi bien du § 10 de ce chapitre que de ce que nous avons dit au § 9 du même. S'ils étaient élus à vie, en premier lieu, la majeure partie des citoyens n'aurait aucun espoir d'atteindre à cet honneur, et il y aurait ainsi parmi les citoyens une grande jalousie, d'où résulteraient des haines, des protestations et finalement des séditions, qu'à la vérité le roi, avide de dominer, verrait sans déplaisir; en outre les conseillers en exercice n'ayant plus de successeurs à redouter, prendraient toute licence et le roi ne s'y opposerait pas. Car plus ils seraient mal vus des citoyens, plus ils se serreraient auprès du roi et auraient d'inclination à le flatter. Et même un espace de cinq ans paraît déjà trop grand, car pendant ce laps de temps il n'est pas, semble-t-il, impossible qu'une grande partie du

conseil (si nombreux qu'il soit) se laisse gagner par des présents ou des faveurs et, pour cette raison, il serait plus sûr que chaque année deux de chaque clan se retirent et soient remplacés par d'autres (si du moins chaque clan doit avoir cinq représentants au conseil) : l'année où une personnalité appartenant à l'un des clans se retirerait, on en nommerait une autre à sa place.

§ 14. — Dans nulle Cité autre que celle qui est organisée de la sorte, le roi ne peut attendre plus de sécurité. Outre, en effet, qu'un roi que ses propres soldats ne veulent plus défendre, a bientôt fait de périr, il est certain qu'un roi est exposé au plus grand danger par ceux qui sont le plus près de lui. Plus petit donc sera le nombre des conseillers et plus puissants ils seront en conséquence, plus grand sera pour le roi le danger qu'ils ne transfèrent le pouvoir à un autre. Rien n'a plus effrayé David que de voir son conseiller Achitophel prendre parti pour Absalon. Ajoutez que si tout le pouvoir était donné absolument à un seul, il serait bien plus facile de le transférer à un autre. Deux manipulaires entreprirent de mettre à la tête de l'empire romain un nouvel empereur et y réussirent (Tacite, *Histoires*, livre I) [11]. Je passe sous silence les artifices et les ruses des conseillers, contre lesquels les rois doivent se mettre en garde pour ne pas être immolés à l'envie : ces choses sont trop connues et quiconque lit les récits des historiens ne peut les ignorer. La loyauté des conseillers a souvent causé leur perte et, s'ils veulent se garder eux-mêmes, ce n'est pas fidèles, mais rusés qu'ils doivent être. Si cependant les conseillers sont trop nombreux pour pouvoir s'accorder dans une pensée criminelle, s'ils sont tous sur le même rang et ne restent en fonctions que quatre ans, ils ne pourront jamais menacer le roi d'un danger véritable à moins qu'il ne tente de leur ravir la liberté, ce qui serait un attentat contre tous les citoyens [12]. Ainsi que le fait observer Ant. Perez [13] avec grande raison, rien n'est plus dangereux pour le Prince que de vouloir établir un pouvoir absolu, odieux aux sujets et contraire à toutes les lois divines et humaines, comme le montrent des exemples innombrables.

§ 15. — Les autres principes que nous avons posés dans le chapitre précédent sont, comme nous le ferons voir en son lieu, de nature à engendrer pour le roi une

grande sécurité quant à son pouvoir et, pour les citoyens, le maintien de la liberté et de la paix. J'ai voulu démontrer en premier lieu les vérités qui concernent le conseil suprême parce qu'elles sont celles qui ont le plus de poids, je vais maintenant établir les autres dans l'ordre où je les ai énoncées.

§ 16. — Il est hors de doute que les citoyens sont d'autant plus puissants et conséquemment d'autant plus leurs propres maîtres, qu'ils ont de plus grandes villes et des villes plus fortes : plus sûr en effet est le lieu de leur habitation, mieux ils peuvent préserver leurs libertés contre un ennemi du dehors et moins ils ont à redouter un ennemi de l'intérieur. Il est certain aussi que les hommes veillent d'autant plus à leur sécurité qu'ils sont plus puissants par leurs richesses. Que si les villes ont besoin pour se conserver d'une puissance autre que la leur propre, il n'y aura pas d'égalité de droit entre elles et le détenteur de cette puissance; elles seront dans la dépendance de ce dernier dans la mesure où elles ont besoin de la puissance. Car le droit, comme nous l'avons montré dans le chapitre II, se mesure à la seule puissance.

§ 17. — C'est pour cette même raison, pour que les citoyens demeurent leurs propres maîtres et gardent leur liberté, que la force armée doit être composée des seuls citoyens et de tous sans exception. Un homme armé, en effet, est plus son propre maître qu'un homme désarmé *(voir le § 12 de ce chapitre)*, et les citoyens transfèrent absolument leur droit à un autre et s'en remettent entièrement à sa loyauté, quand ils lui laissent leurs armes et lui confient la défense des villes. A cela s'ajoute l'avidité humaine, mobile de la plupart des hommes : il ne peut arriver qu'un soldat auxiliaire soit engagé sans grands frais et les citoyens auront peine à supporter la charge d'une armée au repos. Que d'autre part on ne doive pas nommer pour plus d'un an, sauf nécessité absolue, le chef de l'armée ou d'une partie notable de l'armée, tous le savent qui ont lu les récits des historiens tant sacrés que profanes. Et la raison n'enseigne rien plus clairement. Certes il dispose entièrement de la force de l'État, celui à qui l'on donne le temps d'acquérir de la gloire militaire, d'élever son propre nom au-dessus de celui du roi, de s'attacher l'armée par des complaisances, de la libéralité et par les

autres procédés habituels aux généraux qui cherchent à asservir les autres et à établir leur propre domination. Enfin, j'ai ajouté pour donner plus de sécurité à tout l'État, que les grands chefs devront être choisis parmi les conseillers du roi ou ceux qui auront exercé ces fonctions, c'est-à-dire parmi les hommes parvenus à un âge où, la plupart du temps, on préfère un ordre de choses ancien et sûr à un ordre nouveau et périlleux.

§ 18. — J'ai dit que les citoyens devaient être divisés en clans et que chacun d'eux devait nommer le même nombre de conseillers afin que les villes plus importantes aient plus de représentants, le nombre des citoyens étant plus grand, et puissent, comme il est juste, disposer de plus en plus de voix. Car la puissance de commandement et conséquemment le droit doit se mesurer au nombre. Je ne crois pas que l'on puisse trouver un moyen meilleur de conserver l'égalité entre les citoyens; tous en effet sont disposés à se joindre à ceux de leur race et à se distinguer des autres par leur origine.

§ 19. — A l'état de nature il n'est rien que chacun puisse moins défendre et dont il puisse moins s'assurer la possession, que le sol et tout ce qui s'attache au sol de telle sorte que l'on ne puisse ni l'emporter ni le cacher. Le sol donc, et ce qui est attaché au sol dans les conditions qui viennent d'être indiquées, est avant toute chose propriété de la Cité, c'est-à-dire propriété de ceux qui joignant leurs forces peuvent le défendre ou de celui qui a ce pouvoir parce qu'il lui a été transféré d'un commun accord. En conséquence le sol, et ce qui est attaché au sol, doit être aux yeux des citoyens d'un prix qui se mesure à la nécessité où ils sont d'en disposer pour avoir un endroit où se fixer et pouvoir défendre leurs droits communs, c'est-à-dire leur liberté. Nous avons montré d'ailleurs quels avantages il est nécessaire que la Cité tire de cette propriété en commun, dans le § 8 de ce chapitre.

§ 20. — Pour que les citoyens soient égaux autant que possible, il faut que soient réputés nobles ceux-là seuls qui sont issus du roi. Mais s'il était permis à tous les descendants du roi de prendre femme et de procréer des enfants, dans la suite du temps leur nombre irait toujours en croissant et ils seraient pour le roi et pour

tous non seulement une charge, mais un danger des plus redoutables. Les hommes en effet qui vivent dans l'oisiveté, méditent généralement des crimes. De là cette conséquence que l'existence des nobles est pour le roi une raison très puissante de faire la guerre : les rois tirent plus de sécurité et de repos, quand il y a abondance de nobles, de la guerre que de la paix. Mais je laisse ici ce sujet suffisamment connu que j'ai d'ailleurs traité dans les §§ 15 à 27 du chapitre précédent : les points principaux sont démontrés dans le présent chapitre, et les autres sont manifestes par eux-mêmes.

§ 21. — Que les juges doivent être assez nombreux pour qu'un particulier ne puisse gagner par des présents la majorité d'entre eux, qu'ils doivent exprimer leur opinion non publiquement mais dans un scrutin secret, et qu'une rémunération leur soit due pour leurs services, cela est aussi connu de tous. Mais la coutume est de leur attribuer un traitement annuel, d'où résulte qu'ils ne mettent aucune hâte à terminer les procès et que souvent les débats n'en finissent pas. De plus, quand la confiscation des biens par l'État sert à augmenter les ressources des rois, *ce n'est pas au droit et à la vertu qu'on s'attache dans les procès mais à la grandeur des richesses ; alors se multiplient les délations et les plus riches deviennent des proies, abus grave et intolérable qu'excusent des nécessités militaires, mais qui subsiste même dans la paix* [14]. D'autre part l'avidité des juges nommés pour deux ou trois ans est modérée par la crainte qu'ils ont de leurs successeurs, pour ne rien dire de ce fait que les juges ne peuvent avoir de biens fixes, mais doivent, pour grossir leur avoir, confier leur argent à leurs concitoyens et sont obligés ainsi de veiller sur eux plutôt que de leur tendre des pièges, surtout si, comme nous l'avons dit, ils sont nombreux.

§ 22. — Nous avons dit qu'il ne fallait donner aucune rétribution à la milice : la plus haute récompense de la milice, c'est la liberté. A l'état de nature chacun cherche à se défendre autant qu'il le peut à cause seulement de la liberté et n'attend de son courage à la guerre d'autre récompense que de s'appartenir à lui-même; dans l'état civil l'ensemble des citoyens doit donc être considéré comme un seul homme à l'état de nature, et tandis que les citoyens défendent cet état civil par les armes, c'est eux-mêmes qu'ils gardent et au soin d'eux-mêmes qu'ils

vaquent. Les conseillers, les juges, les magistrats, travaillent pour les autres plus que pour eux-mêmes, c'est pourquoi il est juste de leur accorder une rétribution. Ajoutons qu'à la guerre il ne peut y avoir d'aiguillon de victoire plus honorable et plus grand que la vision de la liberté. Si au contraire une partie seulement des citoyens était désignée pour la milice, ce qui rendrait nécessaire l'attribution aux militaires d'une solde, le roi inévitablement les distinguerait des autres (nous l'avons montré au § 12 de ce chapitre), c'est-à-dire qu'il mettrait au premier rang des hommes versés seulement dans les arts de la guerre et qui dans la paix sont corrompus par l'oisiveté, et en raison de l'insuffisance de leurs ressources ne pensent à rien d'autre qu'à des rapines, à des discordes civiles et à la guerre. Nous pouvons donc affirmer que la monarchie serait dans ces conditions en réalité un état de guerre, que seuls les militaires y jouiraient de la liberté et que les autres seraient esclaves.

§ 23. — Je crois connu de soi ce qui a été dit au § 32 du chapitre précédent sur l'admission des étrangers au nombre des citoyens. Je pense en outre que personne ne doute que ceux qui sont proches du roi par le sang doivent être tenus loin de lui et être écartés des affaires, non de la guerre, mais de la paix. C'est un honneur pour eux et une tranquillité pour l'État. Cela même n'a cependant pas paru suffisant aux despotes turcs pour qui c'est une chose sacrée de mettre à mort leurs frères. Rien d'étonnant à cela; plus absolu est le droit transféré au monarque, plus facilement (nous l'avons montré dans le § 14 de ce chapitre) ce droit peut passer à un autre. Il n'est pas douteux en revanche que, dans la monarchie telle que nous la concevons, où il n'y a pas de soldats mercenaires, il y a pour le salut du roi des sécurités suffisantes.

§ 24. — Sur les principes énoncés aux §§ 34 et 35 du chapitre précédent, il ne peut y avoir de contestation. Il est facile de démontrer que le roi ne doit pas faire sa femme d'une étrangère. Outre que deux cités, même liées entre elles par un traité, sont cependant en état d'hostilité l'une à l'égard de l'autre *(par le* § 14 *du chapitre III)*, il faut craindre surtout que le roi ne soit poussé à faire la guerre par un intérêt de famille. Comme les discussions et les querelles ont pour origine princi-

pale cette sorte de société qu'est le mariage, et que les conflits entre deux cités se terminent le plus souvent par la guerre, il apparaît qu'un État va à sa perte quand il contracte avec un autre une union étroite. Un grand exemple de ce mal se lit dans l'Écriture : à la mort de Salomon qui avait pris pour femme la fille du roi d'Égypte, son fils Réoboam eut à soutenir une guerre très malheureuse contre Susac roi d'Égypte, par lequel il fut entièrement vaincu. Le mariage de Louis XIV, le roi de France, avec la fille de Philippe IV fut le germe d'une nouvelle guerre et l'on trouve dans les récits des historiens un grand nombre d'autres exemples.

§ 25. — La forme de l'État doit demeurer la même et en conséquence le roi doit être unique, toujours du même sexe, et le pouvoir doit être indivisible. Pour ce que j'ai dit que le fils aîné du roi devait lui succéder, ou, s'il n'y a pas d'enfants, le plus proche parent du roi, cela ressort clairement, tant du § 13 du chapitre précédent que de cette considération que l'élection du roi, voulue par la masse, devrait être éternelle si c'était possible. Autrement, il arrivera nécessairement que le pouvoir souverain passe à la masse de la population, changement qui est le plus grand possible, et par là très périlleux. Pour ceux qui jugent que le roi, parce qu'il est le maître de l'État, et qu'il a sur lui un droit absolu, peut transmettre son pouvoir à qui bon lui semble et choisir qui il voudra pour successeur, et qu'ainsi son fils est de droit héritier du pouvoir, ils se trompent certainement. La volonté du roi n'a force de loi qu'aussi longtemps qu'il tient le glaive de la Cité, car le droit de commandement se mesure à la seule puissance. Le roi donc peut à la vérité abdiquer, mais non transmettre son pouvoir à un autre, si ce n'est du consentement de la population ou de sa plus forte partie. Pour mieux entendre ce point, il faut observer que les enfants héritent de leurs parents non en vertu du droit de nature, mais en vertu du droit civil. Seule en effet la puissance de la Cité fait que chacun est maître de certains biens; et c'est pourquoi, par la même puissance, c'est-à-dire en vertu du droit civil qui permet à quelqu'un de disposer selon sa volonté de ses biens, il arrive que, lui mort, aussi longtemps que la Cité subsiste, sa volonté demeure. De la sorte, chacun dans l'état civil conserve après sa mort le droit qu'il avait de son vivant de disposer de ses biens,

mais cela non par sa propre puissance mais par celle de la Cité qui est éternelle. La condition du roi est entièrement différente : la volonté du roi c'est la loi de la Cité, et le roi c'est la Cité elle-même; quand le roi meurt, la Cité meurt aussi en quelque manière et, en conséquence, le pouvoir souverain fait naturellement retour à la masse de la population qui a le droit d'établir des lois nouvelles et d'abroger les anciennes. L'on voit ainsi que le roi n'a pas de successeur de droit sinon celui que veut la population, ou, dans une théocratie telle que jadis la Cité des Hébreux, celui que Dieu désigne par le moyen d'un prophète. Nous pourrions encore déduire cela de ce que le glaive du roi, c'est-à-dire son droit, est en réalité la volonté de la population elle-même ou de sa partie la plus forte. Et encore de ce que les hommes doués de raison n'abandonnent jamais leur droit à ce point qu'ils cessent d'être hommes et deviennent tels qu'un bétail. Mais point n'est besoin de développer davantage ces considérations.

§ 26. — Nul ne peut transférer à un autre le droit d'avoir une religion, c'est-à-dire d'honorer Dieu. Mais nous avons traité amplement ce point dans les deux derniers chapitres du *Traité Théologico-Politique* et il est inutile d'y revenir ici. Je pense avoir démontré assez clairement, bien que brièvement, les principes fondamentaux de la monarchie la meilleure. Quant à l'accord de ces principes entre eux, ou à la conformité de l'État avec lui-même, quiconque voudra examiner ces principes avec quelque attention, se convaincra de leur cohérence. Il ne me reste qu'à avertir que je conçois ici une monarchie instituée par une population libre, et qu'à cette population seulement ces principes peuvent être d'usage; une population habituée à une autre forme de pouvoir ne pourra, sans grand risque de bouleversement, s'attaquer aux bases mêmes de tout l'État et en changer toute la structure.

§ 27. — Peut-être cet écrit sera accueilli par le rire de ceux qui restreignent à la plèbe seule les vices inhérents à tous les mortels : dans la plèbe point de mesure; elle est redoutable si elle ne tremble pas; la plèbe est une humble esclave ou une dominatrice superbe; il n'y a pas pour elle de vérité, elle est incapable de jugement, etc. La nature, dis-je, est la même pour tous et commune

à tous. Mais nous nous laissons tromper par la puissance et le raffinement; de là cette conséquence que deux hommes agissant de même manière, nous disons souvent que cela était permis à l'un, défendu à l'autre : les actes ne sont pas dissemblables, mais les agents le sont. La superbe est naturelle à l'homme. Une désignation d'un an suffit à enorgueillir les hommes, qu'en sera-t-il des nobles qui prétendent à des honneurs perpétuels ? Mais leur arrogance se pare de faste, de luxe, de prodigalité, d'un certain concours de vices, d'une sorte de déraison savante et d'une élégante immoralité, si bien que des vices qui, considérés séparément, apparaissent dans toute leur hideur et leur ignominie, semblent aux gens ignorants et de peu de jugement avoir un certain éclat. C'est dans le vulgaire en général qu'il n'y a pas de mesure; il est redoutable quand il ne tremble pas; l'esclavage et la liberté font difficilement bon ménage. Il n'est pas étonnant enfin que, pour la plèbe, il n'y ait pas de vérité et qu'elle soit sans jugement alors que les plus grandes affaires de l'État sont traitées en dehors d'elle et qu'elle n'a aucun moyen d'en rien savoir, quelques indices mis à part qu'il est impossible de dissimuler. C'est chose rare en effet que de savoir suspendre son jugement. Vouloir donc traiter toutes les affaires à l'insu des citoyens et demander en même temps qu'ils ne portent pas sur elle des jugements faux, qu'ils n'interprètent pas de travers les événements, c'est folie pure. Si la plèbe était capable de se modérer, de suspendre son jugement sur les choses qu'elle connaît trop peu, et de juger droitement sur les indices peu nombreux qu'elle possède, elle mériterait de gouverner plutôt que d'être gouvernée. Mais, nous l'avons dit, la nature est partout la même. C'est tous les hommes qu'enorgueillit la domination, qui sont redoutables quand ils ne tremblent pas; partout la vérité est déformée par ceux qui sont irrités ou coupables, surtout quand le pouvoir appartient à un seul ou à un petit nombre, et que dans les procès on a égard non au droit ni au vrai, mais à la grandeur des richesses.

§ 28. — Les militaires stipendiés, c'est-à-dire pliés à la discipline, sachant supporter le froid et la faim, ont accoutumé de mépriser la foule des citoyens, très inférieure à eux, quand il s'agit de donner l'assaut ou de combattre en rase campagne. Mais que cette infériorité soit un malheur pour l'État ou une cause de fragilité,

nul ayant l'âme saine ne l'affirmera. Au contraire, quiconque juge équitablement reconnaîtra que l'État le plus solide est celui qui peut défendre son bien, mais non convoiter le bien d'autrui, parce qu'il s'efforcera par tous les moyens d'éviter la guerre et de maintenir la paix.

§ 29. — Je reconnais d'ailleurs qu'il n'est guère possible de tenir secrets les desseins de pareil État. Mais tous doivent reconnaître avec moi que mieux vaut que l'ennemi connaisse les desseins honnêtes d'un État, que non pas que les mauvais desseins d'un despote demeurent cachés aux citoyens. Ceux qui peuvent traiter secrètement les affaires de l'État l'ont entièrement en leur pouvoir, et en temps de paix tendent des pièges aux citoyens comme ils en tendent à l'ennemi en temps de guerre. Que le silence soit souvent utile à l'État, nul ne peut le nier, mais nul aussi ne prouvera que l'État ne peut subsister sans le secret. Remettre à quelqu'un sans réserve la chose publique et garder la liberté c'est tout à fait impossible, et c'est une folie de vouloir éviter un mal léger par un très grand mal. Le refrain de ceux qui ont convoité le pouvoir absolu a toujours été : il est de l'intérêt de la Cité que ses affaires soient traitées secrètement, et autres sentences du même genre; plus elles se couvrent du prétexte de l'utilité, plus dangereusement elles tendent à établir la servitude.

§ 30. — Bien que nul État que je sache n'ait eu les institutions exposées ci-dessus, nous pourrions cependant montrer même par l'expérience que cette forme de la monarchie est la meilleure, si nous voulons considérer les causes qui ont assuré la conservation d'un État non barbare et ont amené sa chute. Mais cela, je ne pourrais le faire sans infliger un grand ennui au lecteur. Je citerai donc un seul exemple digne à mon sens de mémoire : l'État des Aragonnais, qui furent très fidèles à leur roi et ont maintenu sans violation les institutions du royaume. Après qu'ils se furent libérés du joug des Maures, ils décidèrent d'élire un roi; toutefois n'étant pas d'accord entre eux sur les conditions à établir, ils résolurent de consulter à ce sujet le Souverain pontife romain. Ce dernier, jouant dans cette affaire le rôle de vicaire du Christ, leur reprocha de vouloir obstinément un roi sans avoir égard à l'exemple des Hébreux. Si cependant ils refusaient de changer d'avis, il leur conseilla

de ne pas élire de roi avant d'avoir établi des règles justes en accord avec le caractère de la race, et en premier lieu de créer un conseil suprême qui pût s'opposer au roi comme les Éphores à Sparte, et eût le droit absolu de régler les litiges pouvant éclater entre le roi et les citoyens. Ils suivirent ce conseil, instituèrent les lois qui leur parurent les plus justes, et dont l'interprète suprême n'était pas le roi, mais le conseil dit des Dix-sept, dont le président porte le nom de *Justizia*. Ce président *Justizia* donc, et les dix-sept nommés à vie non par des suffrages mais par le sort, eurent le droit absolu d'évoquer et de casser toutes les sentences rendues contre un citoyen quelconque par d'autres conseils civils et ecclésiastiques, ou par le roi lui-même, si bien que tout citoyen pouvait appeler le roi devant ce tribunal. Les Aragonnais avaient en outre autrefois le droit d'élire leur roi et de le déposer. Mais après bien des années le roi Don Pedro, dit Poignard, par ses intrigues, ses largesses, ses promesses et tout genre de services, obtint enfin que ce droit fût aboli (sitôt qu'il l'eut obtenu il s'amputa, ou, ce qui me paraît plus probable, se blessa la main avec un poignard, disant qu'il n'était pas permis aux sujets d'élire un roi sans verser le sang royal). A cette condition cependant : les citoyens pourraient en tout temps prendre les armes contre quiconque voudrait par la violence usurper le pouvoir à leur détriment, contre le roi lui-même et le prince héritier, s'ils tentaient pareille usurpation. Stipulant cette condition, on peut dire qu'ils ont moins aboli que corrigé le droit antérieur. Car nous l'avons montré aux §§ 5 et 6 du chapitre IV, c'est par le droit de guerre, non par le droit civil que le roi peut être privé de son pouvoir; à sa violence les sujets ne peuvent résister que par la violence. D'autres conditions encore, outre celle-là, furent stipulées. Forts de ces règles instituées d'un commun consentement, ils n'eurent à souffrir pendant un temps incroyable aucune violation et la fidélité des sujets au roi, comme celle du roi aux sujets, ne se démentit jamais. Mais quand Ferdinand, le premier qui fut appelé roi catholique, fut devenu héritier du royaume de Castille, cette liberté des Aragonnais fut vue de très mauvais œil par les Castillans, qui ne cessaient de demander à Ferdinand d'abolir ces droits. Mais lui, qui n'était pas encore habitué au pouvoir absolu, n'osa rien tenter et répondit aux conseillers : *Outre que j'ai accepté de régner sur les Aragon-*

nais à des conditions que je connaissais, et que j'ai, par les serments les plus solennels, promis de maintenir, et outre qu'il est indigne d'un homme de rompre la foi jurée, j'ai cette idée que ma royauté sera stable aussi longtemps que le roi et les sujets jouiront d'une égale sécurité et qu'il y aura équilibre entre le roi et les sujets. Si l'une des deux parties, au contraire, devient plus puissante, l'autre, devenue plus faible, non seulement ne pourra pas recouvrer l'égalité, mais elle s'efforcera de rendre à l'autre partie le mal souffert, et il s'ensuivrait la ruine de l'une des deux ou des deux à la fois. Je ne saurais assez admirer ces paroles si elles avaient été dites par un roi habitué à régner sur des esclaves, non sur des hommes libres. Les Aragonnais conservèrent donc leurs libertés après Ferdinand, non plus en vertu d'un droit, mais par la grâce de rois puissants jusqu'à Philippe II. Ce dernier les opprima, avec plus de bonheur à la vérité, mais autant de cruauté que les Provinces-Unies. Et bien que Philippe III ait paru rétablir l'ancien ordre, les Aragonnais, la plupart soumis aux puissants par cupidité (il y a folie à opposer la chair nue à l'éperon), les autres terrorisés, n'ont rien gardé que de vaines formules de liberté et d'illusoires cérémonies.

§ 31. — Notre conclusion sera donc que le peuple peut conserver sous un roi une ample liberté, pourvu que la puissance donnée au roi ait pour mesure la puissance du peuple lui-même et qu'elle n'ait pas d'autre protection que le peuple. C'est la seule règle que j'ai suivie en posant les principes fondamentaux de l'État monarchique.

CHAPITRE VIII

Que l'État aristocratique doit comprendre un grand nombre de patriciens ; de sa supériorité ; qu'il se rapproche plus que le monarchique de l'État absolu et pour cette raison convient bien au maintien de la liberté.

§ 1. — Nous avons traité jusqu'ici de l'État monarchique. Nous allons dire maintenant comment doit être institué un État aristocratique pour pouvoir se maintenir. Nous l'appelons aristocratique, parce que le pouvoir appartient non à un seul mais à quelques-uns choisis dans la masse de la population et que par la suite nous appellerons Patriciens. Je dis expressément *choisis*, car c'est là la différence principale entre l'État aristocratique et l'État démocratique; dans un État aristocratique le droit de prendre part au gouvernement dépend du choix seul, tandis que dans une démocratie c'est un droit qu'on a de naissance ou que l'on tient du sort (comme nous le dirons en son lieu). Et ainsi, quand bien même dans un État le peuple entier serait admis dans le patriciat, dès lors qu'il ne s'agit pas d'un droit héréditaire, ni d'un droit qui se transmet à d'autres en vertu de quelque loi générale, l'État reste aristocratique, nul n'étant admis au nombre des patriciens qu'en vertu d'un choix exprès. Or si les patriciens étaient seulement deux, l'un d'eux s'efforcerait d'être plus puissant que l'autre, et l'État, en raison de la puissance trop grande de chacun d'eux, serait divisé en deux parties, ou trois, ou quatre, ou cinq, si ceux qui possèdent le pouvoir étaient au nombre de quatre ou cinq. Mais ces parties seraient d'autant plus faibles que le nombre des copartageants serait plus grand. D'où suit que dans un

État aristocratique, pour qu'il soit stable, il faut un nombre minimum de patriciens, nombre à déterminer en tenant compte nécessairement de la grandeur de l'État.

§ 2. — Supposons donc que, dans un État de grandeur médiocre, il y ait cent hommes supérieurs aux autres auxquels tout le pouvoir est remis et auxquels il appartient en conséquence d'élire, quand l'un d'eux vient à mourir, leur collègue dans le patriciat. Ils voudront faire par tout moyen que leurs enfants ou leurs proches leur succèdent; le pouvoir appartiendra donc toujours à ceux qui par une fortune heureuse sont fils ou parents de patriciens. Or sur cent hommes parvenus par fortune aux honneurs, il se trouve à peine trois hommes de valeur éminents par le talent et la lucidité d'esprit. Il arrivera donc que le pouvoir appartiendra non à cent personnes, mais à trois qui, supérieures en vigueur d'esprit, tireront sans peine tout à eux, et chacun d'eux, en vertu de l'ambition naturelle à l'homme, pourra se frayer une voie vers la monarchie. De la sorte, si notre calcul est juste, il est nécessaire dans un État dont la grandeur exige au moins cent hommes supérieurs, que le nombre des patriciens soit de cinq mille au minimum. De la sorte en effet, il ne manquera jamais de se trouver cent hommes éminents par l'esprit, en supposant que sur cinquante, briguant les honneurs et les obtenant, il y en ait toujours un qui ne le cède pas aux meilleurs, outre que d'autres imiteront les vertus des meilleurs et en conséquence seront aussi dignes de gouverner.

§ 3. — Il est habituel que les patriciens soient tous de la même ville qui est la capitale de l'État et donne ainsi son nom à la Cité ou à la République ainsi que ce fut le cas pour Rome autrefois, Venise, Gênes, etc., aujourd'hui. La République de Hollande, au contraire, tire son nom de la province entière, d'où, pour les sujets de cet État, une liberté plus grande. Avant de pouvoir déterminer les principes fondamentaux sur lesquels doit reposer un État aristocratique, il faut noter la différence qu'il y a entre un pouvoir transféré à un seul et celui qui est remis à une Assemblée assez nombreuse. Cette différence est très grande. En premier lieu en effet, la puissance d'un seul est bien incapable de suffire au maintien de tout l'État (ainsi que nous l'avons dit dans le § 1 du chapitre précédent). On ne peut sans absurdité

manifeste en dire autant d'une Assemblée, pourvu qu'elle soit assez nombreuse : qui dit en effet qu'une Assemblée est assez nombreuse, affirme par cela même que cette Assemblée est capable de maintenir l'État. Un roi, donc, a de conseillers un besoin absolu, une Assemblée n'en a aucunement besoin. De plus, les rois sont mortels, les Assemblées se perpétuent indéfiniment; le pouvoir une fois transféré à une Assemblée ne fera donc jamais retour à la masse, cela n'est pas le cas dans une monarchie, comme nous l'avons montré au § 25 du chapitre précédent. En troisième lieu le pouvoir du roi n'existe souvent que de nom, à cause de son âge, de son état de maladie, de sa vieillesse ou pour d'autres causes, tandis que la puissance d'une Assemblée demeure constante. En quatrième lieu la volonté d'un homme est variable et incertaine et, pour cette raison, dans une monarchie, toute loi est bien une volonté exprimée du roi (nous l'avons vu dans le § 1 du chapitre précédent), mais toute volonté du roi ne doit pas avoir force de loi; on ne peut dire cela de la volonté d'une Assemblée suffisamment nombreuse. Puisque, en effet, l'Assemblée (nous venons de le montrer) n'a aucun besoin de conseillers, il faut nécessairement que toute volonté exprimée par elle ait force de loi. Nous concluons donc que le pouvoir conféré à une Assemblée assez nombreuse est absolu ou se rapproche beaucoup de cette condition. S'il existe un pouvoir absolu, ce ne peut être que celui que possède le peuple entier.

§ 4. — Puisque cependant ce pouvoir détenu par une aristocratie ne fait jamais retour (ainsi que je viens de le montrer) à la masse du peuple, et qu'il n'y a jamais à le consulter, mais que toute volonté absolument de l'Assemblée a force de loi, il doit être considéré comme absolu et en conséquence il a ses fondements dans la seule volonté, le seul jugement de l'Assemblée, non dans la vigilance de la masse de la population puisqu'elle ne pénètre pas dans les conseils et n'est pas appelée à voter. La raison qui fait qu'en pratique le pouvoir n'est pas absolu, c'est donc que la masse de la population reste redoutable aux détenteurs du pouvoir; elle conserve en conséquence une certaine liberté qui n'a pas d'expression légale, mais qui n'en est pas moins tacitement revendiquée et maintenue.

§ 5. — Il apparaît ainsi que la condition de cet État aristocratique sera la meilleure, s'il a des institutions telles qu'il se rapproche le plus d'un État absolu[15], c'est-à-dire que la masse du peuple soit aussi peu redoutable que possible et n'ait d'autre liberté que celle qui, en vertu même de la constitution de l'État, doit lui être attribuée et qui est moins le droit de la masse que le droit de tout l'État, droit que défendent et maintiennent seuls les supérieurs. De cette façon pratique et théorie s'accordent le mieux, ainsi qu'il ressort du paragraphe précédent, et qu'il est clair de soi; car nous ne pouvons douter que le pouvoir est d'autant moins entre les mains des patriciens que la plèbe revendique pour elle-même plus de droits, comme c'est le cas dans la basse Allemagne pour les associations d'artisans appelées *Gilden* en langue vulgaire.

§ 6. — Qu'un pouvoir absolu soit remis à l'Assemblée, cela n'entraîne pas que la plèbe ait à redouter de devenir esclave. Car la volonté d'une assemblée suffisamment nombreuse sera déterminée moins par l'appétit que par la raison : les hommes sont poussés en divers sens par les affections et ne peuvent avoir de pensée dirigeante commune que si leur désir tend au bien ou au moins à ce qui en a l'apparence.

§ 7. — Dans la détermination donc des principes fondamentaux d'un État aristocratique, il faut observer en premier lieu qu'ils reposent sur la seule volonté et la seule puissance de cette assemblée suprême, dans des conditions telles que cette assemblée soit, autant qu'il est possible, sa propre maîtresse et n'ait rien à redouter de la masse. Pour parvenir à les déterminer, voyons donc quels sont les principes de paix qui s'appliquent à un État monarchique seulement et sont étrangers à l'aristocratie. Si en effet à ces principes propres à la monarchie, nous en substituons qui soient égaux en solidité et conviennent à l'aristocratie, et que nous laissions subsister les autres dispositions précédemment exposées, toutes causes de sédition se trouvent incontestablement écartées, et l'État aristocratique n'offrira pas moins de sécurité que le monarchique, il en offrira davantage au contraire et sa condition sera meilleure dans la mesure où il se rapprochera plus que le monarchique de l'État absolu, sans dommage pour la paix et la liberté *(voir les*

§§ *3 et 6 de ce chapitre)*. Plus grand en effet est le droit du souverain, plus la forme de l'État s'accorde avec l'enseignement de la raison *(par le § 5 du chapitre III)*, et conséquemment, plus il se prête au maintien de la paix et de la liberté. Reprenons donc les principes exposés dans le chapitre VI § 9, pour écarter ce qui ne s'applique pas à l'aristocratie, et voyons ce qui lui convient.

§ 8. — Qu'une ville ou plusieurs villes doivent en premier lieu être fondées et fortifiées, nul ne peut en douter. Mais celle-là surtout doit être fortifiée, qui est la capitale de l'État et ensuite celles qui sont dans les limites de l'État. Celle qui est à la tête de tout l'État et dont le droit est le plus grand, doit être plus puissante que les autres. Il est d'autre part entièrement inutile que les habitants soient divisés en clans.

§ 9. — Pour ce qui est de la force armée, puisque dans l'État aristocratique l'égalité doit être établie non plus entre tous, mais seulement entre les patriciens, et puisque surtout la puissance des patriciens l'emporte sur celle de la plèbe, il est certain que les lois ou les droits fondamentaux de cet État n'exigent pas que seuls les sujets fassent partie de la milice. Mais il est nécessaire que nul ne soit admis dans le patriciat sans une connaissance sérieuse de l'art militaire. Quant à vouloir, comme quelques-uns, que les sujets restent hors de l'armée, c'est une folie. Outre, en effet, que la solde de l'armée quand elle est payée aux sujets reste dans le pays, tandis qu'elle est perdue pour lui si elle l'est à des étrangers, ce serait affaiblir la force principale de l'État, car il est certain que l'on combat avec une vertu singulière quand on se bat *pro aris et focis*. On voit par là que ce n'est pas une erreur moindre que les chefs, les tribuns, les centurions, etc., soient tous choisis parmi les seuls patriciens. Comment attendre du courage de soldats auxquels tout espoir de gloire et tous les honneurs sont ravis ? En revanche, établir une loi suivant laquelle il ne serait pas permis aux patriciens d'engager un soldat étranger alors que cela est nécessaire, soit pour leur défense et pour réprimer des séditions, soit pour toute autre cause, outre que cela est inintelligent, cela serait contraire au droit souverain des patriciens dont nous avons parlé aux §§ 3, 4 et 5 de ce chapitre. Quant au général en chef de l'armée ou de toutes les forces armées, il doit être

nommé seulement en temps de guerre, être choisi parmi les seuls patriciens, n'exercer ses fonctions de commandement que pendant une année, ne pas pouvoir y être maintenu, non plus qu'y être rappelé par la suite. Cette règle de droit s'impose encore plus que dans une monarchie dans un État aristocratique. Il est beaucoup plus facile, il est vrai, nous l'avons dit plus haut, de transférer le pouvoir d'un homme à un autre, que d'une Assemblée libre à un seul homme, mais il arrive néanmoins souvent que les patriciens soient victimes de leurs généraux et cela pour le plus grand dam de la République. Quand un monarque disparaît, il y a changement d'un despote à un autre, et c'est tout, tandis que dans une aristocratie cela ne se peut sans le renversement de l'État et le massacre des hommes les plus considérables. Rome a donné des révolutions de cette sorte les plus tristes exemples. D'autre part la raison pour laquelle, en traitant de la monarchie, nous avons dit que la force armée devait servir sans rétribution, ne s'applique plus. Puisque les sujets ne pénètrent pas dans les conseils et ne sont pas appelés à voter, ils doivent être considérés comme des étrangers, et il ne faut pas qu'ils soient plus mal traités que des étrangers engagés dans l'armée. Et il n'est pas à craindre qu'ils soient distingués, élevés au-dessus des autres par l'assemblée. Il y a plus : pour que chacun des soldats n'ait pas de ses propres actes une idée exagérée, il est sage que les patriciens décernent une récompense pour services militaires.

§ 10. — Pour cette raison aussi que tous, à l'exception des patriciens, sont des étrangers, il est impossible sans péril pour tout l'État, que les champs, les maisons et tout le territoire deviennent propriété publique et soient affermés aux habitants pour un loyer annuel. Les sujets en effet, n'ayant nulle part au pouvoir, abandonneraient facilement les villes dans les mauvaises années s'il leur était permis de transporter leur bien à leur gré. Il ne faut donc pas louer mais vendre les champs et les fonds de terre aux sujets, à cette condition toutefois que sur le produit annuel ils paient chaque année une contribution ainsi que c'est la règle en Hollande.

§ 11. — Après ces considérations je passe aux principes sur lesquels l'Assemblée suprême doit solidement reposer. Nous avons vu au § 2 du chapitre que, dans

un État d'étendue médiocre, les membres de cette Assemblée doivent être environ cinq mille. Il y a donc à chercher par quel moyen l'on fera que le pouvoir ne tombe pas peu à peu aux mains d'un nombre moindre, mais qu'au contraire l'État venant à s'accroître, le nombre des détenteurs du pouvoir augmente proportionnellement, et comment l'égalité sera le plus possible maintenue entre les patriciens; comment les affaires pourront être expédiées avec célérité dans les conseils; comment il est veillé au bien commun et enfin comment la puissance des patriciens et du conseil sera plus grande que celle de la masse du peuple sans que cependant le peuple ait rien à en souffrir.

§ 12. — Pour ce qui est du premier point, la difficulté la plus grande naît de l'envie. Les hommes, nous l'avons dit, sont par nature ennemis, et, en dépit des lois qui les unissent et les lient, ils gardent leur nature. C'est pour cette raison, je crois, que les États démocratiques se changent en aristocraties, et ces dernières en monarchies [16]. Je suis persuadé en effet que la plupart des États aristocratiques ont commencé par être des démocraties : une population cherchant un territoire où demeurer, après l'avoir trouvé et cultivé, a dû conserver son droit entier, personne ne voulant céder le pouvoir à un autre. Mais tout en jugeant conforme à l'équité que le droit que l'un a sur l'autre, cet autre la possède aussi sur le premier, on a jugé inadmissible que les étrangers venant se joindre à la population déjà établie, jouissent du même droit dans l'État que ceux qui par leur travail et au prix de leur sang avaient occupé le territoire. Cela, les étrangers eux-mêmes ne le contestent pas, ayant immigré non pour exercer le pouvoir mais pour s'occuper de leurs affaires personnelles, et ils jugent qu'on leur accorde assez si seulement la liberté leur est donnée de faire leurs affaires en sécurité. Le nombre des étrangers cependant va en croissant, ils adoptent peu à peu les mœurs de la nation qui les a accueillis, jusqu'à ce qu'enfin ils ne se distinguent plus des autres habitants que par le fait seul que leur manque le droit de s'élever aux honneurs, et tandis que croît le nombre des étrangers, pour bien des raisons celui des citoyens diminue. Des familles s'éteignent en effet. Il y a des criminels qui sont exclus et la plupart, souffrant de pauvreté, négligent la chose publique alors qu'en même temps les plus puis-

sants ne s'efforcent à rien tant qu'à régner seuls. C'est ainsi que peu à peu le pouvoir passe à quelques-uns et finalement une faction le donne à un seul. Nous pourrions à ces causes en joindre d'autres capables de détruire les États de cette sorte, mais ces choses sont assez connues, je ne m'y attarderai pas et vais montrer par quelles lois l'État dont il est ici question, doit être maintenu.

§ 13. — La première loi de pareil État doit être celle qui établit un rapport entre le nombre des patriciens et la masse du peuple. Ce rapport en effet doit être tel que, la masse venant à croître, le nombre des patriciens augmente proportionnellement *(par le § 1 de ce chapitre)*. Et pour les raisons indiquées au § 2 de ce chapitre ce rapport doit être environ de 1 à 50, c'est-à-dire qu'il ne faut pas qu'il tombe au-dessous de ce chiffre, car *(par le § 1 de ce chapitre)*, le nombre des patriciens peut être beaucoup plus grand que celui de la masse. C'est seulement dans leur trop petit nombre que gît le péril... Comment on fera en sorte que cette loi demeure inviolée, je le montrerai bientôt en son lieu.

§ 14. — Les patriciens sont choisis dans certaines familles dans des lieux déterminés. Mais il est pernicieux de régler cela par une loi expresse. Outre en effet que les familles s'éteignent souvent et que les autres ne peuvent, sans offense, être exclues, il faut ajouter qu'il est contraire à cette forme d'État que la dignité patricienne soit héréditaire *(par le § 1 de ce chapitre)*. Mais l'État de cette façon paraît se rapprocher beaucoup d'une démocratie comme celle que nous avons décrite au § 12 de ce chapitre où un très petit nombre d'hommes tiennent les citoyens sous leur domination. Empêcher d'autre part que les patriciens ne choisissent leurs fils et leurs consanguins et que certaines familles, en conséquence, ne conservent le droit au commandement, cela est impossible et même absurde, ainsi que je le montrerai au § 39 de ce chapitre. Mais il ne faut pas que ce soit en vertu d'un droit exprès et que les autres (pourvu qu'ils soient nés dans l'État, qu'ils parlent la langue nationale, ne soient pas mariés à une étrangère, ne soient pas notés d'infamie, ne soient ni esclaves, ni adonnés à quelque métier servile parmi lesquels celui de marchand de vin ou de bière doit être rangé) soient exclus; l'État conserve néanmoins sa forme et le rapport qui doit exister entre les patriciens et la masse du peuple subsistera.

§ 15. — S'il est en outre fixé par une loi que des hommes très jeunes ne peuvent être choisis, il n'arrivera jamais qu'un petit nombre de familles aient à elles seules le pouvoir; la loi doit spécifier en conséquence que nul ne pourra être porté sur la liste des éligibles, qui n'a pas au moins trente ans.

§ 16. — Il faut arrêter en troisième lieu que tous les patriciens doivent se rassembler à certaines dates dans un lieu déterminé de la ville, et que les défaillants, sauf le cas de maladie ou d'affaire publique pressante, soient frappés d'une peine pécuniaire notable. Sans cette disposition beaucoup négligeraient les affaires de l'État pour s'occuper de leurs affaires personnelles.

§ 17. — L'office de cette Assemblée est de faire et d'abroger des lois, d'appeler dans le patriciat de nouveaux collègues, et de choisir tous les fonctionnaires de l'État. Il n'est pas possible en effet que celui qui a le pouvoir suprême comme nous avons admis que cette Assemblée l'avait, donne à un autre le pouvoir de faire et d'abroger des lois sans se dessaisir de son droit au profit de celui à qui ce pouvoir est donné, car si l'on peut, ne fût-ce qu'un jour, faire et abroger des lois, on peut changer entièrement la forme de l'État. Mais remettre à d'autres le soin d'administrer les affaires courantes en se conformant aux lois existantes, cela est possible sans abandon du pouvoir suprême. Si de plus les fonctionnaires étaient choisis par d'autres que par l'ensemble des patriciens, les membres de cette Assemblée mériteraient le nom de pupilles plutôt que celui de patriciens.

§ 18. — La coutume suivie par certains peuples place à la tête du corps des patriciens un président ou un chef, soit à vie comme à Venise, soit à temps comme à Gênes, mais les précautions que l'on prend sont telles qu'il apparaît clairement qu'il y a là un grand danger pour l'État. Et il n'est pas douteux que de la sorte on ne se rapproche de la monarchie. Autant que l'histoire permet de le savoir, la seule origine de cette coutume est qu'avant l'institution du patriciat ces États étaient gouvernés par un président ou un doge comme ils l'eussent été par un roi, et donc l'élection d'un président est requise par la nation, mais elle n'est pas nécessaire à l'État aristocratique considéré absolument.

§ 19. — Comme le pouvoir souverain appartient à l'assemblée des patriciens prise dans sa totalité, mais non à chacun de ses membres (sans quoi ce serait une foule sans ordre), il est nécessaire que tous les patriciens soient contraints par les lois à former un corps unique dirigé par une pensée commune. Mais les lois par elles-mêmes n'ont pas la force requise et sont aisément violées quand leurs défenseurs sont ceux-là même qui peuvent les enfreindre et qu'il n'y a pour réfréner leur appétit que l'exemple du supplice infligé par eux-mêmes à leurs collègues, ce qui est tout à fait absurde; il y a donc lieu de chercher un moyen propre à assurer le maintien par le corps des patriciens de l'ordre et des lois de l'État, tout en conservant autant que possible l'égalité entre les patriciens.

§ 20. — S'il existe un président ou un chef pouvant apporter son suffrage dans le conseil, il y aura nécessairement une grande inégalité, en raison de la puissance qu'il faudra lui accorder inévitablement pour qu'il puisse avec une sécurité suffisante s'acquitter de son office. Nulle institution donc, si nous examinons bien la situation, ne peut être plus utile au salut commun qu'un second conseil composé d'un certain nombre de patriciens, subordonnés à l'Assemblée suprême et dont l'office consisterait seulement à veiller à ce que les lois fondamentales de l'État concernant les conseils et les fonctionnaires demeurent inviolées. Les membres de ce second conseil devraient avoir le pouvoir d'appeler, de faire comparaître devant eux tout fonctionnaire de l'État qui aurait commis un acte contraire au droit, et de le condamner suivant les lois établies. Nous appellerons par la suite syndics les membres de ce conseil.

§ 21. — Ces syndics doivent être élus à vie. Car s'ils l'étaient à temps, de façon à pouvoir être appelés par la suite à d'autres fonctions de l'État, on retomberait dans l'absurdité signalée ci-dessus au § 19 de ce chapitre. Mais pour qu'une domination de trop longue durée ne les gonfle pas d'orgueil, ne devront être élus aux fonctions de syndics que des hommes parvenus à l'âge de soixante ans et ayant exercé les fonctions de sénateur (voir plus bas).

§ 22. — Nous déterminerons sans peine le nombre de ces syndics si nous observons qu'ils doivent soutenir

avec les patriciens le même rapport que les patriciens réunis avec la masse de la population qu'ils ne pourraient gouverner s'ils étaient moins nombreux. Ainsi le nombre des syndics sera au nombre des patriciens comme le nombre de ces derniers à la masse de la population, c'est-à-dire *(par le § 13 de ce chapitre)* comme 1 à 50.

§ 23. — Pour que le conseil des syndics puisse s'acquitter sûrement de son office, il faut mettre à sa disposition une partie de la force armée qui recevra ses ordres.

§ 24. — Il faut donner aux syndics et à tout fonctionnaire de l'État non un traitement fixe, mais une rémunération calculée de telle sorte qu'ils ne puissent sans grand dommage pour eux-mêmes, mal administrer la chose publique. Il est juste, cela n'est pas douteux, que les fonctionnaires reçoivent un salaire dans l'État aristocratique, puisque la majeure partie de la population est constituée par la plèbe, à la sécurité de laquelle veillent les patriciens, tandis que ceux de la plèbe n'ont à s'occuper que de leurs propres affaires. Mais comme en revanche *(voir le § 14 au chapitre VII)* nul ne défend la cause d'un autre que s'il croit, ce faisant, consolider sa propre situation, il faut nécessairement arranger les choses de façon que ceux qui ont la charge de l'État, servent le mieux leurs propres intérêts quand ils veillent avec le plus de soin au bien commun.

§ 25. — La rétribution à donner aux syndics dont l'office, nous l'avons vu, est de veiller à ce que les lois demeurent inviolées, doit être calculée de la façon suivante : il faut que chaque père de famille habitant l'État paye chaque année une petite somme, le quart d'une once d'argent, de la sorte on saura quel est le nombre des habitants et quelle partie d'entre eux appartient au patriciat. Il faut aussi que tout nouveau patricien, après son élection, paie aux syndics une somme importante, par exemple vingt ou vingt-cinq livres d'argent. En outre les sommes payées à titre d'amende par les patriciens qui ne se seront pas rendus à la convocation de l'Assemblée, seront également attribuées aux syndics et aussi une part des biens des fonctionnaires ayant commis une faute, qui seront tenus de comparaître devant les syndics et condamnés à une peine pécuniaire pouvant aller jusqu'à la confis-

cation de tout leur avoir. Ce ne sont pas tous les syndics cependant qui en bénéficieront, mais seulement ceux qui siègent tous les jours et dont l'office est de convoquer le conseil des syndics *(voir sur ce point le § 28 de ce chapitre)*. Pour que d'autre part le conseil des syndics conserve toujours le même nombre de membres, il sera établi que, avant toute autre question, l'Assemblée suprême convoquée à la date réglementaire, devra s'occuper de le compléter. Si le soin de l'y inviter a été négligé par les syndics, il appartiendra au président du Sénat (dont il sera bientôt question) d'avertir l'Assemblée suprême de cette omission, de demander au président des syndics la raison du silence gardé par eux et de s'enquérir de l'opinion de l'Assemblée suprême. Si le président du Sénat se tait également, l'affaire sera reprise par le président du Tribunal suprême ou, à son défaut, par l'un quelconque des patriciens qui demandera compte au président des syndics, à celui du Sénat et à celui du Tribunal, de la cause de leur silence. Pour que, enfin, la loi interdisant l'accès au patriciat des très jeunes gens soit observée, il faut arrêter que tous ceux qui seront parvenus à l'âge de trente ans et qui ne sont pas légalement exclus du gouvernement, prennent soin de faire inscrire leurs noms sur la liste devant les syndics et reçoivent contre paiement d'une certaine somme une marque de leur dignité nouvelle; il leur sera permis de porter un ornement accordé à eux seulement, qui les fera reconnaître et leur assurera plus de considération qu'aux autres.

Une loi sera établie qui interdira à tout patricien de choisir au moment des élections une personne non portée sur la liste et cela sous une peine grave. Et nul ne pourra se dérober à l'office ou à la charge à laquelle il aura été appelé par un vote. Enfin, pour que les lois fondamentales de l'État restent inébranlables, il faut poser que, si quelqu'un dans l'Assemblée suprême propose une modification aux droits fondamentaux, par exemple la prolongation au-delà d'un an du pouvoir du chef de l'armée, la diminution du nombre des patriciens et autres choses semblables, il soit tenu coupable de haute trahison; il ne suffira pas de le condamner à mort et de confisquer tous ses biens, il faudra qu'un monument public perpétue à jamais le souvenir de son crime. Pour conserver la stabilité des autres principes de droit public il suffit qu'il soit posé que nulle loi ne peut être abrogée,

nulle loi nouvelle établie, si les trois quarts ou les quatre cinquièmes, en premier lieu du conseil des syndics, et en second lieu de l'Assemblée suprême, ne se sont pas mis d'accord à ce sujet.

§ 26. — Le droit de convoquer l'Assemblée suprême et de décider quelles affaires lui seront soumises appartient aux syndics, à qui la première place est dévolue dans l'Assemblée sans que cependant ils puissent prendre part aux votes. Avant toutefois de siéger, ils doivent prêter serment par le salut de l'Assemblée suprême et par la liberté publique, qu'ils conserveront inviolées les lois fondamentales de la Patrie et qu'ils veilleront au bien commun. Après cela un fonctionnaire qui leur sert de secrétaire, soumettra à l'Assemblée les affaires portées à l'ordre du jour.

§ 27. — Afin que, dans les décisions à prendre et dans le choix des fonctionnaires de l'État, tous les patriciens aient un pouvoir égal, et pour que les affaires puissent être expédiées avec célérité, il y a lieu d'approuver grandement la procédure adoptée à Venise. Pour choisir les fonctionnaires de l'État on commence par tirer au sort quelques-uns des membres du conseil qui donnent lecture d'une liste de noms, ceux des candidats aux fonctions publiques, et sur chacun de ces noms chaque patricien exprime son opinion, c'est-à-dire qu'au moyen d'une boule il fait connaître qu'il accepte ou rejette la candidature proposée, de sorte qu'on ignore ensuite quel a été le vote de tel ou tel. Non seulement l'égalité entre tous les citoyens subsiste par ce moyen et les affaires sont bientôt expédiées, mais chacun garde une liberté entière, ce qui est la chose la plus nécessaire, puisqu'il ne court aucun risque d'exciter la haine en exprimant son opinion.

§ 28. — Il faut dans le conseil des syndics et dans les autres, observer les mêmes règles, c'est-à-dire voter au moyen de boules. Mais le droit de convoquer le conseil des syndics et de régler l'ordre du jour doit appartenir au président qui, avec dix syndics ou davantage, siège tous les jours pour recevoir les plaintes de la plèbe et les accusations secrètes concernant les fonctionnaires, pour mettre en lieu sûr les plaignants si cela paraît nécessaire, et pour convoquer l'Assemblée des patriciens extraordinairement s'il juge qu'il y a péril en la demeure.

Ce président et la commission qui siège avec lui, doivent être élus par l'Assemblée suprême et être au nombre des syndics. Mais ils ne sont pas élus à vie mais pour six mois, et ne sont rééligibles qu'après trois ou quatre ans. C'est à ceux-là, nous l'avons dit plus haut, que vont les biens confisqués et le produit des amendes, ou une certaine partie à déterminer de ce produit. Nous énoncerons en leur temps les règles concernant les syndics.

§ 29. — Nous appellerons Sénat un deuxième conseil également subordonné à l'Assemblée suprême, et dont l'office est de conduire les affaires publiques, par exemple de promulguer les lois de l'État, d'ordonner la fortification des villes, ainsi que le veut la loi, de donner des instructions à l'armée, de frapper les sujets d'impôts, et d'en déterminer l'emploi, de répondre aux ambassadeurs étrangers et de décider où il y a lieu d'envoyer des ambassadeurs. Mais c'est à l'Assemblée suprême de choisir les ambassadeurs. C'est en effet une règle fondamentale à observer que nul ne peut être appelé à une fonction publique, sinon par l'Assemblée suprême, afin que les patriciens ne cherchent pas à gagner la faveur du Sénat. De plus, doivent être déférées à l'Assemblée suprême toutes les affaires qui apportent un changement quelconque à l'état des choses, par exemple les décrets relatifs à la guerre et à la paix. Toutes les décisions du Sénat sur la guerre et la paix doivent être ratifiées par l'Assemblée suprême pour être définitives, et pour cette raison je suis d'avis qu'il appartient non au Sénat, mais à l'Assemblée suprême d'établir de nouveaux impôts.

§ 30. — Pour fixer le nombre des sénateurs, voici quelles sont les considérations qui interviennent : d'abord que tous les patriciens aient un espoir égal d'être admis au rang de sénateur; en second lieu, que les sénateurs arrivés au terme de leur mandat puissent néanmoins être réélus après un délai assez court, afin que le pouvoir soit toujours exercé par des hommes ayant de l'expérience et des capacités. Il faut enfin que parmi les sénateurs il se trouve plusieurs hommes d'une sagesse et d'une vertu éclatante. Pour satisfaire à ces conditions on ne peut concevoir aucun moyen sinon que, aux termes de la loi, nul ne puisse être admis au rang de sénateur avant d'être parvenu à l'âge de cinquante ans, et que quatre cents patriciens, c'est-à-dire à peu près la dou-

zième partie du nombre total, soient élus pour un an, et rééligibles après un délai de deux ans; de la sorte la douzième partie des patriciens remplira toujours les fonctions sénatoriales, sauf pendant des intervalles de temps assez courts. Ajouté au nombre des patriciens nommés syndics, ce nombre ne reste pas très inférieur au nombre total des patriciens parvenus à l'âge de cinquante ans. Tous les patriciens auront ainsi un grand espoir d'être élevés au rang de sénateur ou de syndic, et néanmoins les mêmes, sauf pendant des intervalles de temps assez courts, occuperont le siège de sénateur, et *(par ce qui a été dit au* § 2 *de ce chapitre)*, il ne manquera jamais au Sénat d'hommes éminents par leur intelligence des affaires et leurs connaissances. Cette loi ne pouvant être enfreinte sans que la jalousie de beaucoup de sénateurs soit excitée, il n'est besoin d'aucune précaution pour qu'elle soit toujours en vigueur, sinon que chaque patricien parvenu à l'âge sénatorial en donne la preuve aux syndics. Ces derniers inscriront son nom sur la liste des éligibles au Sénat et la liront devant l'Assemblée suprême afin que les candidats possibles au Sénat y prennent la place qui leur est assignée et qui est voisine de celle qu'occupent les sénateurs eux-mêmes.

§ 31. — La rémunération des sénateurs doit être telle qu'ils aient avantage à la paix plutôt qu'à la guerre, c'est pourquoi la centième ou la cinquantième partie des marchandises exportées au-dehors leur sera dévolue. Il n'est pas douteux que, dans ces conditions, ils ne maintiennent la paix autant qu'ils le pourront et ne cherchent jamais à faire éclater la guerre. Ceux même des sénateurs qui s'adonneront au négoce ne devront pas être exempts de ce tribut car, s'ils en étaient affranchis, ce serait une grande perte pour le commerce, personne, je crois, ne peut l'ignorer. Il faut de plus poser en règle qu'un sénateur ou un ex-sénateur ne pourra exercer aucune fonction dans l'armée et en outre que nul ne pourra être nommé au commandement d'une armée (ce qui n'a lieu qu'en temps de guerre) s'il est fils ou petit-fils de sénateur en exercice ou d'un patricien ayant été investi, depuis moins de deux ans écoulés, de la dignité sénatoriale. Il n'y a pas à douter que les patriciens non sénateurs ne défendent ces lois de toute leur énergie et, de la sorte, les sénateurs auront toujours une rétribution plus élevée en temps de paix qu'en temps de guerre,

et ne seront d'avis de faire la guerre qu'en cas d'absolue nécessité pour l'État. On peut nous objecter que de cette façon, si les syndics et les sénateurs reçoivent de fortes rétributions, l'État aristocratique ne sera pas moins onéreux pour les sujets qu'une monarchie quelconque. Mais outre que la cour du roi est une cause de dépenses plus grandes qui ne servent pas à la préservation de la paix, et que la paix ne peut être payée trop cher, il faut observer que, dans une monarchie, tout cet argent va à un seul ou à un très petit nombre, tandis que dans un État aristocratique il est destiné à un grand nombre de personnes. De plus le roi et ses serviteurs ne supportent pas comme les sujets les charges de l'État, tandis qu'ici c'est le contraire, car les patriciens, toujours choisis parmi les plus riches, contribuent pour la grande part aux dépenses publiques. Enfin les charges financières dans une monarchie proviennent moins des dépenses avouées du roi que de celles qui sont cachées. Les charges de l'État qui sont imposées aux citoyens pour sauvegarder la paix et la liberté, même grandes, n'excèdent pas la force des citoyens et on les supporte dans l'intérêt de la paix. Quelle nation a jamais eu à payer autant d'impôts et d'aussi lourds que la hollandaise ? Et cependant elle n'a pas été épuisée, au contraire elle possède des richesses qui font qu'on envie sa fortune. Si donc les charges de l'État monarchique étaient imposées pour la paix, les citoyens n'en seraient pas écrasés; mais comme je l'ai dit, il y a dans un État de cette sorte des causes cachées de dépenses qui font que les sujets sont accablés. La valeur d'un roi se montre surtout à la guerre et ceux qui veulent régner seuls, doivent veiller avec le plus grand soin à ce que leurs sujets restent pauvres pour ne rien dire des observations faites par un Hollandais très avisé (Van Hove) [17], parce qu'elles ne se rapportent pas à mon dessein, qui est de décrire seulement la forme la meilleure que peut prendre un régime quelconque.

§ 32. — Quelques-uns des syndics désignés par l'Assemblée suprême doivent siéger au Sénat mais sans prendre part aux votes; leur rôle est de veiller à ce que les lois fondamentales de l'État soient observées, et il leur appartient de déférer à l'Assemblée suprême, à l'occasion, les décisions du Sénat. Car, nous l'avons déjà dit, c'est aux syndics de convoquer l'Assemblée suprême et de lui soumettre les affaires sur lesquelles elle doit se

prononcer. Mais avant que l'on aille aux voix, le président du Sénat expose l'état de la question, l'opinion du Sénat sur l'affaire, et les causes de sa détermination; après quoi les suffrages sont recueillis dans l'ordre établi.

§ 33. — Le Sénat entier ne doit pas se réunir tous les jours, mais comme tous les Conseils, à date fixe. Comme cependant il faut que les affaires publiques soient expédiées pendant les intervalles des sessions, un certain nombre de sénateurs désignés à cet effet remplacera le Sénat. L'office de cette délégation sera de convoquer le Sénat quand il le faudra, de faire exécuter les décisions prises, de lire les lettres adressées au Sénat et à l'Assemblée suprême, et enfin de délibérer sur les affaires à soumettre au Sénat. Mais, pour mieux faire saisir tout cela et la procédure suivie par le Sénat, je vais préciser mon exposition.

§ 34. — Les sénateurs élus pour un an comme je l'ai dit plus haut, seront divisés en quatre ou six séries; la première aura la préséance pendant les deux ou trois premiers mois, après quoi ce sera le tour de la deuxième et ainsi de suite; une série qui a été la première pendant les premiers mois devenant la dernière le mois suivant. Autant de séries, autant de présidents à élire et aussi de vice-présidents remplaçant les présidents en cas de besoin, c'est-à-dire que, dans chaque série, il y a lieu d'élire deux sénateurs, dont l'un est le président de la série et aussi du Sénat pendant le temps que la série a la primauté, et dont l'autre le supplée en qualité de vice-président. Puis, dans la première série, quelques sénateurs seront désignés par le sort ou à la pluralité des voix pour remplacer, avec leur président et leur vice-président, le Sénat quand il ne siège pas, et cela pendant le temps que leur série a la préséance, après quoi c'est le tour d'un nombre égal de sénateurs de la deuxième série également désignés par le sort ou à la pluralité des voix et ainsi de suite. Point n'est besoin que l'élection pour deux ou trois mois de ceux que j'ai dit qui seraient désignés par le sort ou à la pluralité des voix et que par la suite nous appellerons Consuls, soit faite par l'Assemblée suprême. Car la raison donnée au § 29 de ce chapitre ne s'applique pas ici et encore bien moins celle du § 17. Il suffira que cette désignation soit faite par le Sénat et les syndics assistant aux séances.

§ 35. — Je ne puis déterminer avec précision le nombre de ces élus. Ce qui est certain c'est qu'ils doivent être assez nombreux pour ne pas être facilement corrompus; bien qu'en effet ils ne prennent seuls aucune décision, ils peuvent cependant entraîner le Sénat ou, ce qui serait pire, le tromper en lui soumettant des questions sans aucune importance et en se taisant sur les plus graves, pour ne rien dire du retard dont auraient à souffrir les affaires publiques par l'absence de l'un ou de deux d'entre eux s'ils étaient très peu nombreux. Puisque ces conseils sont créés tout au contraire parce que les grands conseils ne peuvent pas s'occuper tous les jours des affaires publiques, il faut nécessairement chercher un moyen et compenser la petitesse du nombre par la brièveté du mandat. Si donc une trentaine environ de membres du Conseil sont nommés pour deux ou trois mois, ils seront trop nombreux pour pouvoir en si peu de temps se laisser corrompre. Pour cette raison je veux que leurs successeurs soient désignés seulement au moment où ceux qui étaient en exercice se retirent.

§ 36. — L'office de ces Consuls, nous l'avons dit, est de convoquer le Sénat quand quelques-uns d'entre eux, même en petit nombre, le jugent utile, et de lui soumettre les affaires, de le congédier ensuite et d'exécuter ses décisions sur les affaires publiques. Je dirai brièvement suivant quelle procédure cette consultation doit avoir lieu, pour éviter que les choses ne traînent en longueur. Les Consuls délibéreront sur la question à soumettre au Sénat et, s'ils sont tous d'accord, une fois le Sénat convoqué et la question exposée, ils donneront connaissance de leur opinion et recueilleront les suffrages dans l'ordre établi sans attendre qu'une autre opinion soit émise. Mais si les Consuls sont divisés d'opinion, alors l'opinion de la majorité d'entre eux sera d'abord exposée au Sénat et, si elle n'a pas l'approbation de la majorité du Sénat et des Consuls, et que dans un scrutin où chacun exprime son opinion au moyen de boules, le nombre des hésitants ou des opposants soit plus grand, alors l'opinion à laquelle se sont ralliés le plus de Consuls ne faisant point partie de la majorité, sera exposée et examinée avec soin et ainsi des autres. Si aucune opinion n'a l'approbation du Sénat, on le renverra jusqu'au jour suivant ou à une date plus éloignée et les Consuls mettront ce temps à profit pour voir s'ils peuvent trouver une

autre mesure plus capable d'être agréée par le Sénat. S'ils n'en trouvent aucune, ou si celle qu'ils auront trouvée n'obtient pas l'approbation de la majorité du Sénat, alors chaque opinion sera exposée devant le Sénat et s'il ne se rallie à aucune, il y aura sur chacune un nouveau scrutin par boules, dans lequel on fera non seulement le compte des suffrages favorables, comme précédemment, mais aussi des hésitants et des opposants; s'il y a plus de suffrages favorables que d'hésitants et d'opposants, l'opinion mise aux voix sera tenue pour adoptée, elle sera écartée au contraire s'il y a plus d'opposants que d'hésitants et de suffrages favorables. Mais si, sur toutes les opinions, le nombre des hésitants est plus grand que celui des opposants et des suffrages favorables, le conseil des syndics sera adjoint au Sénat et participera au vote, les boules représentant l'approbation ou l'opposition étant seules comptées, celles des hésitants négligées. Au sujet des affaires déférées par le Sénat à l'Assemblée suprême, on observera la même procédure. Voilà ce que j'avais à dire au sujet du Sénat.

§ 37. — Pour ce qui est du tribunal ou de la cour de justice, on ne peut s'en tenir aux principes que nous avons exposés comme convenant dans une monarchie *(chapitre VI, §§ 26 et suivants)*. Car *(par le § 14 de ce chapitre)* il est contraire aux principes de l'État aristocratique dont il s'agit ici, qu'on ait égard aux races ou aux clans et ensuite parce que des juges choisis parmi les seuls patriciens seraient à la vérité retenus de prononcer une sentence injuste contre les patriciens par la crainte des patriciens qui leur succéderaient, et peut-être n'oseraient-ils pas leur infliger une peine méritée, mais en revanche ils se permettraient tout contre les plébéiens et constamment les plébéiens riches seraient victimes de leur rapacité. Pour cette raison, je le sais, on a fort approuvé l'Assemblée des patriciens de Gênes de choisir comme juges non quelques-uns d'entre eux, mais des étrangers. Il me paraît toutefois absurde, à considérer les choses en elles-mêmes, que des étrangers et non des patriciens soient appelés à interpréter les lois. Et les juges sont-ils autre chose que des interprètes des lois ? Je crois donc que les Gênois en cette affaire ont eu égard au caractère propre de leur nation plus qu'à la nature de l'État aristocratique. Pour nous, qui considérons la question en elle-même, nous avons à trouver la

solution qui s'accorde le mieux avec cette forme de gouvernement.

§ 38. — Touchant le nombre des juges, rien de particulier : comme dans un État monarchique il faut avant tout que les juges soient trop nombreux pour qu'il soit possible à un particulier de les corrompre. Leur office en effet est de veiller à ce que nul ne nuise à autrui; ils doivent donc régler les litiges entre particuliers, patriciens ou plébéiens, et infliger des peines aux délinquants même quand ils appartiennent au corps des patriciens, au conseil des syndics ou au Sénat, toutes les fois que les lois auxquelles tous sont tenus, auront été enfreintes. Quant aux litiges pouvant se produire entre les villes faisant partie de l'État, c'est à l'Assemblée suprême de les régler.

§ 39. — En tout État la durée du mandat qui est confiée aux juges est la même, et il faut aussi que, chaque année, une partie d'entre eux se retire; enfin si point n'est besoin qu'ils soient tous de clans différents, il est cependant nécessaire que deux proches parents ne siègent pas en même temps. Cette règle doit être observée dans les autres conseils mais non dans l'Assemblée suprême où il suffit que la loi interdise à chaque membre de proposer un de ses proches ou, s'il vient à être proposé, de prendre part au vote, et aussi, quand il y a un fonctionnaire quelconque à nommer, que ce ne soient pas deux proches parents qui procèdent au tirage au sort. Cela, dis-je, suffit dans une Assemblée aussi nombreuse et dont les membres ne reçoivent aucune rétribution. L'État ne peut avoir à redouter aucun préjudice, de sorte qu'il serait absurde, nous l'avons dit au § 14 de ce chapitre, d'établir une loi excluant de l'Assemblée suprême les proches de tous les patriciens. Cette absurdité est d'ailleurs manifeste, car cette loi ne pourrait être établie par les patriciens eux-mêmes sans qu'il y ait de leur part abandon de leur droit et en conséquence les défenseurs de cette loi ne pourraient être les patriciens, mais les plébéiens, ce qui est directement contraire au texte des §§ 5 et 6 de ce chapitre. La loi de l'État établissant un rapport constant entre le nombre des patriciens et la masse de la population a pour but principal de maintenir le droit et la puissance des patriciens qui, pour pouvoir gouverner la population, ne doivent pas être trop peu nombreux.

§ 40. — Les juges doivent être nommés par l'Assemblée suprême parmi les patriciens, c'est-à-dire parmi les auteurs des lois *(§ 17 de ce chapitre)*, et les sentences rendues tant au civil qu'au criminel seront définitives si les formes légales ont été observées et si les juges ont été impartiaux. C'est aux syndics qu'il appartient de connaître de ce point, de porter un jugement et de prendre une décision.

§ 41. — Les émoluments des juges doivent être tels que nous l'avons vu au § 29 du chapitre VI, c'est-à-dire qu'en matière civile ils recevront de la partie qui succombe une somme en rapport avec celle qui fait l'objet du litige. Quant aux sentences rendues en matière criminelle, il y aura cette seule différence que les biens confisqués et le produit des amendes prononcées contre de petits délinquants leur seront attribués à eux seuls; à cette condition cependant qu'il ne leur soit jamais permis d'user de la torture pour obtenir un aveu; de cette façon des précautions suffisantes sont prises pour que les juges ne soient pas injustes à l'égard des plébéiens et ne soient pas, par crainte, trop favorables aux patriciens. Outre en effet que cette crainte a pour origine la seule avidité colorée du nom de justice, les juges sont nombreux et donnent leur avis non publiquement mais au moyen de boules, de sorte que, si un condamné est mécontent, il est dans l'impossibilité de s'en prendre à l'un des juges. De plus il y a, pour empêcher les juges de rendre une sentence absurde ou de frauder, la révérence qu'inspirent les syndics, outre que, dans un Tribunal aussi nombreux, il se trouvera toujours un ou deux juges redoutés par leurs collègues injustes. Quant aux plébéiens ils seront suffisamment garantis s'ils ont le droit d'en appeler aux syndics, lesquels ont le pouvoir de connaître des affaires, de porter sur elles un jugement et de prendre une décision. Certes les syndics ne pourront éviter de se rendre odieux à beaucoup de patriciens et en revanche ils seront très bien vus des plébéiens dont ils s'appliqueront autant qu'ils le pourront à obtenir l'approbation. A cet effet ils ne manqueront pas à l'occasion de casser des sentences contraires aux lois, de soumettre à une enquête l'un quelconque des juges et de le frapper d'une peine s'il a été injuste. Rien ne touche plus la masse du peuple. La rareté des exemples de cette sorte n'est pas un mal, au contraire elle est utile : quand il y a

constamment dans une Cité à prononcer contre des coupables, c'est la preuve qu'elle souffre d'un vice constitutionnel *(nous l'avons montré au § 2 du chapitre V)* et ce sont les événements les plus exceptionnels qui ont dans l'opinion le plus de retentissement.

§ 42. — Les gouverneurs envoyés dans les villes ou les provinces doivent être choisis dans la classe sénatoriale, parce que c'est l'office des sénateurs d'avoir le soin des fortifications, des finances, de la milice, etc. Mais les sénateurs envoyés dans les régions quelque peu éloignées ne pourront assister aux réunions du Sénat. Pour cette raison ne seront pris parmi les sénateurs que les gouverneurs destinés à des villes construites sur le territoire national. Ceux qu'on veut envoyer plus loin devront être choisis parmi les hommes ayant atteint l'âge fixé pour l'entrée au Sénat. Mais cette disposition ne suffirait pas à garantir la paix de tout l'État si les villes voisines étaient entièrement privées du droit de suffrage, à moins qu'en raison de leur faiblesse elles ne puissent être ouvertement méprisées, ce qui d'ailleurs ne se conçoit pas. Il est donc nécessaire que les villes voisines soient investies du droit de cité et que dans chacune, vingt, trente ou quarante citoyens (le nombre doit être en rapport avec l'importance de la ville) soient admis au nombre des patriciens; trois, quatre ou cinq d'entre eux seront chaque année élus sénateurs, et l'un d'eux nommé syndic à vie. Ce sont ceux qui sont entrés au Sénat qui seront envoyés avec un syndic, dans les villes qui les ont élus.

§ 43. — Les juges dans chaque ville devront être nommés parmi les patriciens de l'endroit. Mais il est inutile de parler d'eux plus longuement parce que cela ne concerne pas les principes fondamentaux de l'État aristocratique.

§ 44. — Les secrétaires des conseils et leurs autres serviteurs n'ayant pas le droit de suffrage seront choisis dans la plèbe. Mais comme ils ont une connaissance étendue des affaires traitées, il arrive souvent qu'on tient compte plus qu'il ne le faudrait de leur avis, si bien qu'ils exercent une grande influence sur tout l'État; cet abus a causé la perte de la Hollande [18]. Cela ne peut manquer d'exciter la jalousie de beaucoup parmi les meilleurs, et nous ne pouvons douter qu'un Sénat où prédo-

mine l'avis non des sénateurs eux-mêmes, mais d'employés d'administration, ne soit composé de membres inactifs, et la condition d'un État où les choses en viennent là, ne me paraît pas beaucoup meilleure que celle d'une monarchie gouvernée par un petit nombre de conseillers du roi *(voir sur ce point les §§ 5, 6 et 7 du chapitre VI)*. Mais en vérité un État sera d'autant moins ou d'autant plus exposé à ce mal, qu'il aura des institutions meilleures ou plus défectueuses. La liberté d'un État qui ne repose pas sur des bases assez solides ne peut jamais être défendue sans péril. Pour ne pas s'y exposer, les patriciens choisissent dans la plèbe des serviteurs désireux de renom qui, plus tard, quand la situation se trouve renversée, sont mis à mort, victimes destinées à apaiser la colère des ennemis de la liberté. Où au contraire les bases de la société sont assez fermes, les patriciens eux-mêmes recherchent la gloire de la maintenir et font en sorte que ce soit leur avis seul qui décide dans le traitement des affaires publiques. Nous avons tenu compte de ces deux points en posant nos deux principes fondamentaux : c'est pourquoi nous avons écarté la plèbe des assemblées et des conseils, et ne lui avons reconnu aucun droit de suffrage *(voir les §§ 3 et 4 de ce chapitre)* de façon que le pouvoir suprême appartienne à tous les patriciens, mais que le pouvoir exécutif appartienne aux syndics et au Sénat, le droit de convoquer le Sénat et de lui soumettre des propositions à des consuls choisis dans le Sénat. Si l'on établit en outre comme règle qu'un secrétaire du Sénat et des autres consuls soit nommé seulement pour quatre ou au plus cinq années, et qu'on lui adjoigne un second faisant une partie du travail; ou encore si le Sénat a non un seul mais plusieurs secrétaires, dont chacun ait son département, jamais la puissance des employés ne sera menaçante.

§ 45. — Les employés des finances seront choisis dans la plèbe et auront des comptes à rendre non seulement au Sénat, mais aux syndics.

§ 46. — Pour ce qui touche la religion, nous en avons traité assez copieusement dans le *Traité Théologico-Politique*. Nous avons cependant omis de mentionner certaines choses qui n'étaient pas de notre sujet : il faut que tous les patriciens professent la même religion, très simple et universelle, que nous avons exposée dans ce même

traité. On doit veiller en effet avant tout à ce que les patriciens ne se divisent pas en sectes, ce qui créerait parmi eux de la partialité en faveur tantôt des uns, tantôt des autres; et ensuite à ce qu'ils ne cherchent pas, par attachement à une superstition, à ravir aux sujets la liberté de dire ce qu'ils pensent. En outre, bien que chacun soit libre de dire ce qu'il pense, il faut interdire les grandes réunions aux fidèles d'une autre religion; on leur permettra de construire des temples autant qu'ils voudront, mais de petites dimensions, ne dépassant pas les limites fixées, et dans des lieux quelque peu éloignés les uns des autres. Pour les temples affectés à la religion de la patrie, il importe beaucoup qu'ils soient grands et fastueux, et de préférence qu'il soit permis aux seuls patriciens et sénateurs d'y célébrer les cérémonies du culte, et ainsi que, seuls, les patriciens puissent baptiser, consacrer des mariages, imposer les mains et d'une manière générale qu'ils soient reconnus les défenseurs et les interprètes de la religion de la patrie, et en quelque sorte les prêtres des temples. Pour la prédication toutefois, et l'administration des finances de l'église et des affaires courantes, quelques suppléants seront choisis par le Sénat dans la plèbe et devront lui rendre des comptes.

§ 47. — Tels sont les principes de l'État aristocratique, auxquels j'ajouterai un petit nombre de dispositions moins fondamentales, mais importantes : il faut que les patriciens se distinguent par le port d'un vêtement particulier, qu'on leur donne en leur adressant la parole un titre appartenant à eux seuls, que tout plébéien se range devant eux, et, si quelque patricien a perdu son bien à la suite d'un malheur qu'il n'a pu éviter, et qu'il puisse le prouver clairement, sa situation sera rétablie intégralement aux frais de l'État. Si au contraire il est établi que son bien a été dissipé en prodigalités, en dépenses de faste, au jeu, ou avec des femmes de mauvaise vie, etc., ou encore qu'il est endetté au-delà de ce qu'il peut payer, sa dignité lui sera enlevée et il sera réputé indigne de tout honneur et de tout office. Qui en effet ne sait gouverner ses propres affaires, est encore bien plus incapable de gérer celles de l'État.

§ 48. — Ceux que la loi oblige à prêter serment, se garderont bien plus du parjure si le serment qui leur est

imposé se fait sur le salut de la Patrie et la liberté, ou sur l'Assemblée suprême, que s'ils juraient devant Dieu. Qui jure devant Dieu met en jeu son bien propre dont il est le seul juge; qui jure par la liberté et le salut de la patrie met en jeu le bien commun dont il n'est pas le juge, et s'il se parjure, il se déclare lui-même ennemi de la Patrie.

§ 49. — Les universités fondées aux frais de l'État sont instituées moins pour cultiver l'esprit que pour le contraindre [19]. Dans une libre république au contraire, la meilleure façon de développer les sciences et les arts est de donner à chacun licence d'enseigner à ses frais et au péril de sa réputation. Mais je réserve pour une autre partie de l'ouvrage ces observations et d'autres semblables, car je n'ai voulu traiter ici que de ce qui concerne le seul État aristocratique.

CHAPITRE IX

§ 1. — Nous avons parlé jusqu'ici de l'État aristocratique en supposant qu'il tire son nom d'une ville unique, capitale de tout l'État. Il est temps de traiter d'un État où plusieurs villes se partagent le pouvoir, condition que je crois préférable. Mais pour apercevoir la différence qui existe entre ces deux États et la supériorité de l'un d'eux, nous passerons en revue les principes de l'État précédemment décrit, nous rejetterons ceux qui ne conviennent plus et nous les remplacerons par d'autres.

§ 2. — Les villes donc qui jouissent du droit de cité devront être fondées et fortifiées de telle façon qu'aucune ne puisse à la vérité subsister sans les autres, mais qu'en revanche elle ne puisse, sans grand dommage pour tout l'État, se détacher des autres; de la sorte en effet, elles resteront toujours unies. Les villes constituées de telle façon qu'elles ne puissent ni se conserver ni inspirer de crainte aux autres, ne sont pas autonomes mais dépendantes des autres.

§ 3. — Les principes énoncés aux §§ 9 et 10 du chapitre précédent sont tirés de la nature commune de l'État aristocratique; il en est de même du rapport devant exister entre le nombre des patriciens et la masse du peuple, de l'âge et de la condition des personnes appelées au patriciat. Il ne peut donc y avoir de différence, qu'une ville ou plusieurs soient à la tête de l'État. Mais autre est la situation de l'Assemblée suprême : si une ville en effet doit être le lieu de réunion de cette Assemblée, cette ville sera en réalité la capitale de l'État. Il faut donc ou bien que chacune ait son tour, ou choisir un lieu qui n'ait pas le droit de cité et appartienne également

à tous. Mais ces deux solutions sont plus faciles à énoncer qu'à mettre en pratique : comment faire pour que tant de milliers d'hommes se transportent loin des villes ou se réunissent tantôt dans un endroit, tantôt dans un autre ?

§ 4. — Voici sur quelles considérations il faut s'appuyer pour décider droitement, selon la nature et la condition de l'État aristocratique, comment il faut procéder en cette matière et en quelle manière les Assemblées et les Conseils devront être institués : une ville a un droit supérieur à celui d'un particulier dans la mesure où elle a plus de puissance que lui *(par le § 4 du chapitre II)* et en conséquence chacune des villes de l'État *(voir le § 2 de ce chapitre)* renfermera dans son enceinte, ou dans les limites de sa juridiction, autant de droit qu'elle a de pouvoir. En second lieu il ne s'agit pas de villes simplement liées par un traité, mais de villes unies et associées formant un seul État, sous cette condition toutefois que chacune d'elles ait, dans la mesure où elle est plus puissante, plus de droit dans l'État; car vouloir établir l'égalité entre les inégaux, c'est absurde. Les citoyens peuvent être égaux, parce que la puissance de chacun comparée à celle de tout l'État ne mérite pas considération. Mais la puissance de chacune des villes forme une partie de la puissance de l'État entier, et une partie d'autant plus grande que cette ville est plus importante. On ne peut considérer les villes comme égales, mais il faut évaluer le droit de chacune d'après sa puissance et sa grandeur. Les liens, d'autre part, qui doivent les lier pour qu'elles constituent un même État, sont en premier lieu le Sénat et la cour de justice *(par le § 1 du chapitre IV)*. Je vais montrer ici brièvement comment toutes les villes doivent être liées tout en restant autonomes autant qu'il se peut.

§ 5. — Je conçois donc que les patriciens dans chaque ville, plus ou moins nombreux *(par le § 3 de ce chapitre)* suivant la grandeur de la ville, aient un droit souverain, que, réunis dans une Assemblée suprême propre à cette ville, ils aient le pouvoir absolu de décider des fortifications à élever, de l'élargissement de l'enceinte, des lois à édicter ou à abroger et, d'une manière générale, puissent prendre toutes les résolutions nécessaires à la conservation et à l'accroissement de la ville. Pour traiter des

affaires communes de l'État, il sera créé un Sénat dans les mêmes conditions que nous avons vues au chapitre précédent, à cette différence près que dans ce nouvel État le Sénat aura le soin de régler les litiges pouvant s'élever entre les villes. Car, n'y ayant pas de capitale, ces litiges ne peuvent plus être réglés par l'Assemblée suprême de tous les patriciens *(voir le § 38 du chapitre précédent)*.

§ 6. — Au reste cette Assemblée générale n'aura pas à être convoquée à moins qu'il n'y ait à réformer l'État lui-même, ou dans une affaire difficile de la solution de laquelle les sénateurs se jugent incapables. Il sera donc très rare que tous les patriciens soient convoqués à l'Assemblée. Le principal office de cette Assemblée suprême, nous l'avons dit *(§ 17 du chapitre précédent)*, est d'établir et d'abroger des lois et ensuite de nommer les fonctionnaires de l'État. Mais les lois, celles du moins qui sont communes à tout l'État, une fois établies, ne doivent pas être changées; si cependant les circonstances font qu'une loi nouvelle doive être instituée, ou qu'il y ait lieu d'en modifier une existante, c'est dans le Sénat d'abord que cette question sera examinée, et une fois que les sénateurs se seront mis d'accord, des émissaires seront envoyés par le Sénat lui-même aux différentes villes et ils exposeront aux patriciens de chaque ville l'opinion du Sénat. Si la majorité des villes s'y rallie, elle sera tenue pour adoptée, sinon elle sera rejetée. On pourra conserver la procédure déjà décrite pour le choix des chefs de l'armée et des ambassadeurs à envoyer à l'étranger comme aussi concernant la décision de faire la guerre et les conditions de paix à accepter. Mais pour le choix des autres fonctionnaires de l'État, comme *(d'après le § 4 de ce chapitre)* chaque ville doit rester autonome autant que faire se peut, et avoir dans l'État autant de droit, on procédera comme il suit : les patriciens de chaque ville éliront des sénateurs, c'est-à-dire que leur Assemblée désignera pour siéger au Sénat un certain nombre d'entre eux qui devra être avec le nombre total des patriciens dans le rapport de 1 à 12 *(voir le § 30 du chapitre précédent)*. Cette Assemblée désignera aussi ceux qui feront partie de la première série, de la deuxième, de la troisième, etc. Ainsi les patriciens de chaque ville, suivant son importance, nommeront un plus ou moins grand nombre de sénateurs et les répartiront en autant de séries

que nous avons dit que le Sénat devait en comprendre *(voir le § 31 du chapitre précédent)*. Il arrivera ainsi que, dans chaque série, chacune des villes aura un nombre de représentants en rapport avec son importance. Quant aux présidents des séries et à leurs suppléants, dont le nombre est moindre que celui des villes, ils seront élus par le Sénat et par les Consuls eux-mêmes, tirés au sort. On observera la même procédure pour l'élection des membres du tribunal suprême, c'est-à-dire qu'il y aura pour chaque ville plus ou moins de patriciens désignés suivant que la ville sera plus ou moins grande. Et de la sorte chaque ville restera, autant que faire se peut, autonome dans le choix des fonctionnaires publics et chacune aura d'autant plus de pouvoir dans le Sénat et dans le Tribunal qu'elle sera plus puissante; étant entendu que, dans les décisions à prendre sur les affaires publiques et dans le règlement des litiges, la procédure suivie sera précisément celle que nous avons exposée aux §§ 33 et 34 du chapitre précédent.

§ 7. — Les chefs des cohortes et les tribuns militaires devront être pris dans le patriciat. Il est juste en effet que chaque ville soit tenue d'enrôler pour la sécurité de tout l'État un nombre de soldats en rapport avec son importance, et il est juste en conséquence que les patriciens, suivant le nombre des légions qu'elles doivent nourrir, puissent nommer autant de tribuns militaires, d'officiers de tout grade et d'enseignes, etc., que l'exige l'organisation de cette partie de la force armée.

§ 8. — Il n'y aura pas d'impôts établis par le Sénat sur les sujets; pour subvenir aux dépenses publiques décrétées par le Sénat, non les sujets, mais les villes seront taxées de façon que chacune supporte une charge plus ou moins grande selon son importance. Pour lever sur les habitants la somme à fournir, les patriciens de chaque ville procéderont comme ils voudront : soit par le moyen de taxation, soit, ce qui est beaucoup plus juste, en établissant des impôts.

§ 9. — En outre, bien que toutes les villes de l'État ne soient pas des ports de mer, et que les villes maritimes ne soient pas les seules à nommer des sénateurs, les rétributions payées aux sénateurs pourront être celles que nous avons indiquées au § 31 du chapitre précédent.

On pourra combiner à cet effet des mesures en rapport avec la constitution de l'État qui établiront, entre les villes, des liens de solidarité plus étroits. Pour toutes les autres dispositions concernant le Sénat, la cour de justice et en général tout l'État, il y a lieu d'appliquer les règles énoncées dans le chapitre précédent. Nous voyons ainsi que, dans un État constitué par plusieurs villes, il n'est pas nécessaire de convoquer l'Assemblée suprême dans un lieu et à une date fixe. Mais au Sénat et à la cour de justice il faut assigner comme siège un village ou une ville n'ayant pas le droit de suffrage. Je reviens maintenant à ce qui concerne les villes prises une à une.

§ 10. — La procédure suivie par l'Assemblée d'une ville pour l'élection des fonctionnaires de la ville et de l'État et pour prendre des décisions dans les affaires publiques sera celle que j'ai exposée dans les §§ 27 et 36 du chapitre précédent, car les conditions sont les mêmes. A cette Assemblée devra être subordonné un conseil des syndics qui soutiendra avec elle le même rapport que les conseils des syndics, dont nous avons parlé au chapitre précédent, avec l'Assemblée générale de tout l'État. Son office sera le même dans les limites de la juridiction de la ville et il sera rétribué de la même façon. Si la ville, et en conséquence le nombre des patriciens, sont si petits que l'on ne puisse nommer qu'un syndic ou deux, deux syndics ne pouvant à eux seuls former un Conseil, des juges seront désignés pour connaître des affaires par l'Assemblée suprême de la ville, ou bien l'affaire sera portée devant le Conseil suprême des syndics. De chaque ville en effet doivent être envoyés quelques syndics au lieu où siège le Sénat pour veiller à ce que les lois demeurent inviolées et pour siéger au Sénat sans prendre part aux votes.

§ 11. — Les patriciens de chaque ville nommeront aussi des Consuls qui formeront le Sénat de cette ville. Je ne puis en fixer le nombre et je ne le crois pas nécessaire, puisque les affaires de la ville qui sont d'un grand poids, seront traitées par l'Assemblée suprême de la ville, et que celles qui concernent tout l'État le seront par le grand Sénat. Si d'ailleurs les Consuls sont peu nombreux, il sera nécessaire qu'ils expriment leur avis publiquement dans leur conseil, et non au moyen de boules

comme dans les grandes Assemblées. Dans les petites assemblées en effet où l'on use du scrutin secret, ceux qui ont un peu d'astuce arrivent toujours à connaître le vote de chacun de leurs collègues et à tromper de bien des façons ceux qui sont peu attentifs.

§ 12. — Dans chaque ville c'est à l'Assemblée suprême à nommer les juges; il sera permis toutefois d'en appeler au Tribunal suprême de l'État, sauf quand il y aura flagrant délit ou aveu du coupable. Mais point n'est besoin de développer cela davantage.

§ 13. — Il reste à parler des villes qui n'ont point leur autonomie. Ces dernières, si elles sont dans une province ou une région de l'État et que leurs habitants soient de même nation et parlent le même langage, doivent nécessairement, ainsi que les villages, être considérés comme des parties des villes voisines, de sorte que chacune doit être dans la dépendance de telle ou telle ville autonome. La cause en est que les patriciens ne sont pas élus par l'Assemblée suprême de l'État, mais par l'Assemblée de chaque ville dont les membres sont plus ou moins nombreux suivant le nombre des habitants compris dans la juridiction de cette ville *(par le § 5 de ce chapitre)*. Il est ainsi nécessaire que la masse de la population d'une ville qui n'est pas autonome, soit comprise dans le recensement d'une ville qui est autonome, et dépende de cette dernière. Mais les villes conquises par la guerre et ajoutées à l'État doivent être considérées comme des alliées de l'État et attachées par des bienfaits; ou bien des colonies ayant droit de cité doivent y être envoyées et la population qui l'habitait doit être transportée ailleurs ou exterminée.

§ 14. — Tels sont les principes fondamentaux de cette sorte d'État. Que sa condition soit meilleure que celle de l'État tirant son nom d'une ville unique, je le conclus de ce que les patriciens de chaque ville, par un désir naturel à l'homme, s'efforceront de maintenir leur droit et dans leur ville et au Sénat, de l'augmenter même s'ils le peuvent; ils tâcheront en conséquence d'attirer à eux la masse de la population, d'exercer le pouvoir plutôt par des bienfaits que par la crainte, et d'augmenter leur propre nombre, car, plus ils seront nombreux, plus *(par le § 6 de ce chapitre)*, ils éliront de sénateurs et plus aussi ils auront de pouvoir dans l'État *(même paragraphe)*.

Il ne faut pas objecter que chaque ville veillant à ses propres intérêts et jalousant les autres, il y aura souvent des discordes entre elles et que du temps sera perdu en discussions. Car si, tandis que les Romains délibèrent, Sagonte périt, au contraire, quand des hommes en petit nombre décident de tout selon leur propre affection, c'est la liberté, c'est le bien commun qui périt. L'esprit des hommes en effet est trop obtus pour pouvoir tout pénétrer d'un coup; mais en délibérant, en écoutant et en discutant, il s'aiguise, et, à force de tâtonner, les hommes finissent par trouver la solution qu'ils cherchaient et qui a l'approbation de tous, sans que personne s'en fût d'abord avisé. Objectera-t-on que l'État de Hollande n'eût pas subsisté longtemps sans un comte ou un représentant du comte tenant sa place ? Je réponds que, pour garder leur liberté, les Hollandais ont jugé suffisant de laisser là leur comte et de priver l'État de sa tête. Ils n'ont cependant pas pensé à le réformer, mais ont laissé subsister toutes les parties telles qu'elles étaient, de sorte que le comté de Hollande est demeuré sans comte et l'État lui-même sans nom. Rien d'étonnant à cela, les sujets ignorant pour la plupart à qui appartenait la souveraineté. Même s'il n'en avait pas été ainsi, ceux qui détenaient le pouvoir en réalité, étaient bien trop peu nombreux pour gouverner la masse et écraser leurs puissants adversaires. Ainsi est-il arrivé que ces derniers ont pu comploter contre eux impuissants et finalement les renverser. Cette révolution subite n'est pas venue de ce qu'on employait trop de temps dans les délibérations, mais de la constitution défectueuse de l'État et du petit nombre des gouvernants.

§ 15. — Cet État aristocratique où le pouvoir se partage entre plusieurs villes, est encore préférable parce qu'il n'y a pas à craindre, comme dans l'autre, que l'Assemblée suprême soit brusquement assaillie et détruite, puisque *(par le § 9 de ce chapitre)* elle n'est pas convoquée en un lieu et à une date fixe. Les citoyens puissants sont en outre moins à craindre dans cet État : où plusieurs villes jouissent de la liberté, il ne suffit pas à celui qui tente d'usurper le pouvoir, de s'emparer d'une ville unique pour être le maître partout. La liberté enfin dans cet État est un bien commun à un plus grand nombre car, où règne une ville unique, il n'est pris soin du bien des autres que dans la mesure où cela convient à la ville régnante.

CHAPITRE X

§ 1. — Après avoir exposé les principes fondamentaux des deux types d'État aristocratique, reste à rechercher s'il existe quelque cause intérieure pouvant amener la dissolution de pareil régime ou sa transformation. La première cause possible de dissolution est celle qu'observe le très pénétrant Florentin (Machiavel) dans son premier discours sur le troisième livre de Tite-Live : *dans un État, tous les jours*, comme dans le corps humain, *il y a certains éléments qui s'adjoignent aux autres et dont la présence requiert de temps à autre un traitement médical ;* il est donc nécessaire, dit-il, que parfois une intervention ramène l'État aux principes sur lesquels il est fondé. Si cette intervention fait défaut, le mal ira en croissant à ce point qu'il ne pourra plus être supprimé, sinon par la suppression de l'État lui-même. Cette intervention, ajoute-t-il, peut ou se bien produire par hasard, ou, grâce à une législation prudente, ou enfin grâce à la sagesse d'un homme d'une vertu exceptionnelle. Et nous ne pouvons douter que ce ne soit là une circonstance du plus grand poids, et, s'il n'est pas porté remède au mal, l'État ne pourra plus se maintenir par sa vertu propre, mais seulement par une fortune heureuse. Au contraire, si le remède convenable est appliqué, la chute de l'État ne pourra pas être l'effet d'un vice intérieur, mais d'un destin inéluctable, ainsi que nous le montrerons bientôt. Le premier remède qui se présentait à l'esprit, était que, tous les cinq ans, un dictateur suprême fût créé pour un mois ou deux, dictateur ayant le droit d'ouvrir une enquête sur les actes des sénateurs et de tous les fonctionnaires, de les juger, de prendre des décisions et par suite de ramener l'État à son principe. Mais pour parer aux maux qui menacent un État, il faut appli-

quer des remèdes s'accordant avec sa nature et pouvant se tirer de ses propres principes; autrement l'on tombe de Charybde en Scylla. Il est vrai que tous, aussi bien les gouvernants que les gouvernés, doivent être retenus par la crainte des supplices et du mal qu'ils pourraient souffrir, afin qu'ils ne puissent commettre des crimes impunément ou avec profit; et d'autre part, si cette crainte affecte également les bons citoyens et les mauvais, l'État se trouve dans le plus grand péril. Le pouvoir du dictateur étant absolu, il ne peut pas ne pas être redoutable à tous, surtout si, comme il est requis, un dictateur est nommé à date fixe, parce qu'alors, chacun, par amour de la gloire, briguera cet honneur avec une ardeur extrême; et il est certain aussi qu'en temps de paix on a égard moins à la vertu qu'à l'opulence, de sorte que plus un homme aura de superbe, plus facilement il s'élèvera aux honneurs. Peut-être est-ce la raison pour laquelle les Romains ne nommaient pas de dictateurs à date fixe, mais quand une nécessité fortuite les y contraignait. Et néanmoins, le bruit d'une dictature [20], pour citer le mot de Cicéron, était désagréable aux bons citoyens. Et certes, puisque le pouvoir d'un dictateur, comme celui d'un roi, est absolu, il peut, non sans grand danger pour la République, se changer en un pouvoir monarchique, ne fût-ce que temporairement. Ajoutez que si nulle date fixe n'est indiquée pour la nomination d'un dictateur, il n'y aura pas entre deux dictatures successives cet intervalle de temps que nous avons dit qu'il importait de maintenir, et l'institution elle-même aurait si peu de fixité qu'elle tomberait facilement dans l'oubli. Si cette dictature n'est pas perpétuelle et stable, si elle n'est pas dévolue à un seul homme, ce qui ne se peut concilier avec le maintien du régime aristocratique, elle sera incertaine et, avec elle, le salut de la République mal assuré.

§ 2. — Il n'est pas douteux au contraire *(par le § 3 du chapitre VI)* que si, maintenant la forme de l'État, le glaive du dictateur pouvait se dresser perpétuellement et être redoutable seulement aux méchants, jamais le mal ne s'aggraverait au point qu'il ne pût être supprimé ou redressé. C'est pour satisfaire à ces conditions que nous avons subordonné à l'Assemblée générale un Conseil des syndics, de façon que le glaive perpétuel ne soit pas au pouvoir d'une personne naturelle, mais d'une personne civile dont les membres sont trop nombreux

pour qu'ils puissent se partager l'État *(par les §§ 1 et 2 du chapitre VIII)* ou s'accorder pour un crime; à quoi s'ajoute qu'il leur est interdit d'occuper les autres charges de l'État, qu'ils ne paient pas de solde à la force armée et enfin sont d'un âge où l'on préfère un état de choses existant et sûr à des nouveautés dangereuses. Ils ne menacent donc l'État d'aucun danger, ne peuvent être et ne seront effectivement redoutables qu'aux seuls méchants, non aux bons. Sans force pour commettre des crimes, ils auront assez de puissance pour réfréner les tentatives criminelles. Outre que, en effet, ils peuvent s'opposer au mal dans son germe (parce que leur Conseil est perpétuel), ils sont assez nombreux pour ne pas craindre d'inspirer de la haine à un puissant ou à deux, en les accusant et les condamnant; étant donné surtout qu'ils expriment leur avis par des boules et que la sentence est prononcée au nom de tout le Conseil.

§ 3. — Les tribuns du peuple aussi étaient perpétuels à Rome, mais incapables de triompher de la puissance d'un Scipion; ils devaient en outre soumettre au Sénat lui-même les mesures qu'ils jugeaient salutaires et souvent ils étaient joués par lui, le Sénat s'arrangeant pour que la faveur de la plèbe allât à celui que les sénateurs craignaient le moins. A quoi s'ajoute que toute la force des tribuns contre les patriciens reposait sur la faveur du peuple et que, lorsqu'ils faisaient appel à la plèbe, ils semblaient plutôt émouvoir une sédition que convoquer une Assemblée. Dans un État comme celui que nous avons décrit dans les deux chapitres précédents, pareil inconvénient ne se produira pas.

§ 4. — Toutefois cette autorité des syndics pourra faire seulement que la forme de l'État se maintienne, empêcher que les lois ne soient violées et que qui que ce soit ne tire profit d'une action criminelle. Elle ne pourra empêcher que ne s'infiltrent des vices comme ceux où tombent les hommes jouissant de grands loisirs, vices qui fréquemment causent la ruine de l'État. Les hommes, une fois affranchis de la crainte par la paix, deviennent peu à peu, de sauvages et barbares qu'ils étaient, des êtres civilisés et humains, et de là tombent dans la mollesse et la paresse; ils ne cherchent plus à l'emporter les uns sur les autres par la vertu, mais par le faste et le luxe, ils prennent en dégoût les mœurs de leur

patrie et en adoptent d'étrangères, c'est-à-dire qu'ils commencent à être esclaves.

§ 5. — Pour parer à ce mal on a souvent tenté d'édicter des lois somptuaires, mais en vain. Car toutes les règles qui peuvent être violées sans que d'autres soient lésés, sont un objet de dérision. Tant s'en faut que ces règles modèrent les désirs et les appétits, au contraire elles leur donnent plus d'intensité, car nous avons une inclination pour ce qui est défendu, et désirons ce qui nous est refusé. Des hommes oisifs ont toujours assez de ressources dans l'esprit pour éluder les règles établies sur des objets dont l'interdiction absolue n'est pas possible, tels les festins, les jeux, la parure, et autres choses du même genre dont seul l'abus est mauvais et ne peut s'apprécier que suivant la fortune, de sorte qu'on ne peut faire de loi générale en pareille matière.

§ 6. — Ma conclusion donc est que ces vices inhérents à l'état de paix dont nous parlons ici, ne doivent pas être combattus directement mais indirectement, en posant des principes fondamentaux tels que le plus grand nombre s'efforce non de vivre sagement (cela est impossible) mais se laisse diriger par les affections dont l'État tire le plus de bénéfice. Il faut tendre surtout à ce que les riches soient sinon économes, du moins désireux d'augmenter leur richesse. Car il n'est pas douteux que si cette avidité qui est une passion universelle et constante, est alimentée par le désir de la gloire, la plupart s'appliqueront avec le plus grand zèle à augmenter, sans user de moyens déshonorants, l'avoir par où ils peuvent prétendre à la considération et éviter la honte.

§ 7. — Si nous considérons les principes fondamentaux des deux États aristocratiques décrits dans les deux chapitres précédents, nous verrons que cela même en est une conséquence. Le nombre des gouvernants dans l'un et dans l'autre est assez grand pour que la majorité des riches ait accès au gouvernement et aux hautes charges de l'État. S'il est décidé en outre *(comme nous l'avons dit au* § 47 *du chapitre VIII)* que les patriciens insolvables seront considérés comme déchus et que ceux qui auront perdu leur bien par suite d'un malheur seront rétablis dans leur situation, il n'est pas douteux que tous, autant qu'ils le pourront, tâcheront de conserver leur

avoir. Ils ne voudront pas vivre à la manière des étrangers et ne prendront pas en mépris les coutumes de la patrie s'il est établi que les patriciens et les candidats aux charges publiques se distinguent par un vêtement particulier : voir sur ce point les §§ 25 et 40 du chapitre VIII. L'on peut en tout État trouver d'autres dispositions en accord avec la nature des lieux et le caractère de la nation et, en pareille matière, il faut veiller avant tout à ce que les sujets s'y conforment de leur propre gré plutôt que par l'effet d'une contrainte légale.

§ 8. — Dans un État qui vise uniquement à conduire les hommes par la crainte, c'est plutôt l'absence de vice que la vertu qui règne. Mais il faut mener les hommes de telle façon qu'ils ne croient pas être menés, mais vivre selon leur libre décret et conformément à leur complexion propre; il faut donc les tenir par le seul amour de la liberté, le désir d'accroître leur fortune et l'espoir de s'élever aux honneurs. Les statues d'ailleurs, les cortèges triomphaux et les autres excitants à la vertu, sont des marques de servitude plutôt que des marques de liberté. C'est aux esclaves, non aux hommes libres qu'on donne des récompenses pour leur bonne conduite. Je reconnais que les hommes sont très sensibles à ces stimulants, mais si, à l'origine, on décerne les récompenses honorifiques aux grands hommes, plus tard, l'envie croissant, c'est aux paresseux et à ceux que gonfle l'orgueil de leur richesse, à la grande indignation de tous les bons citoyens. En outre ceux qui étalent les statues et les triomphes de leurs parents, croient qu'on leur fait injure si on ne les met au-dessus des autres. Enfin, pour me taire du reste, il est évident que l'égalité, dont la perte entraîne nécessairement la ruine de la liberté commune, ne peut être maintenue sitôt que des honneurs extraordinaires sont décernés par une loi de l'État à un homme qui se distingue par son mérite.

§ 9. — Cela posé, voyons maintenant si des États de la sorte décrite peuvent par quelque cause tenant à eux-mêmes être détruits. Si un État cependant peut se perpétuer, ce sera nécessairement celui dont les lois une fois bien établies demeurent inviolées. Car les lois sont l'âme de l'État. Aussi longtemps qu'elles demeurent, l'État subsiste nécessairement. Mais les lois ne peuvent demeurer inviolées si elles ne sont sous la protection et

de la raison et des affections communes aux hommes; autrement, je veux dire si elles n'ont que l'appui de la raison, elles sont peu valides et on en vient aisément à bout. Puis donc que nous avons montré que les lois fondamentales des deux sortes d'État aristocratique s'accordent avec les affections des hommes, nous pouvons affirmer que, s'il y a des États capables de subsister toujours, ce sont ceux-là, et que, s'ils peuvent être détruits, ce n'est pas par une cause tenant à quelque défaut propre, mais à un destin inéluctable.

§ 10. — On peut nous objecter que, bien qu'elles soient sous la protection de la raison et des affections communes, ces lois de l'État précédemment exposées, ne sont cependant pas si solides que nul ne puisse en venir à bout. Car il n'est pas d'affection qui ne puisse être vaincue par une affection contraire; la crainte de la mort est visiblement vaincue souvent par l'appétit du bien d'autrui. Ceux qui sont épouvantés par l'ennemi, nulle autre crainte ne peut les arrêter : ils se jettent à l'eau, se précipitent dans le feu pour échapper au fer de l'ennemi. Quelque bien réglée que soit la Cité, si excellentes que soient ses institutions, dans les moments de détresse, quand tous, comme il arrive, sont pris de terreur panique, tous alors se rendent au seul parti dont s'accommode la crainte, sans se soucier ni de l'avenir ni des lois, tous les visages se tournent vers l'homme que des victoires ont mis en lumière. On le place au-dessus des lois, on prolonge son pouvoir (le pire des exemples), on lui confie toute la chose publique. C'est là ce qui causa la perte de l'État romain. Pour répondre à cette objection je dis en premier lieu que, dans une République bien constituée, semblable terreur n'apparaît jamais, sinon pour une juste cause; que pareille terreur, pareil trouble ne peuvent être dus qu'à une cause contre laquelle toute prudence humaine est impuissante. En second lieu, il faut l'observer, dans une République telle que celle que nous avons décrite, il ne peut arriver *(par les §§ 9 et 23 du chapitre VIII)* qu'un seul homme ou deux aient un renom si éclatant que tous se tournent vers lui. Ils auront nécessairement plusieurs émules ayant un certain nombre de partisans. Quand bien même donc la terreur engendrerait quelque trouble dans la République, nul ne pourra, au mépris des lois et contrairement au droit, appeler un sauveur au commandement des

troupes sans qu'aussitôt il y ait compétition entre celui qui aura été proposé et d'autres que leurs partisans réclameront. Pour régler l'affaire, il faudra nécessairement revenir aux lois établies, acceptées par tous, et ordonner les affaires de l'État comme elles le prescrivent. Je puis donc affirmer sans réserve que l'État où une ville unique a le pouvoir et encore plus un État où plusieurs villes se le partagent, durera toujours, c'est-à-dire qu'il ne se dissoudra ni ne se transformera par aucune cause intérieure à lui.

CHAPITRE XI

§ 1. — Je passe maintenant au troisième État, celui qui est du tout absolu et que nous appelons démocratique. La différence entre cet État et l'aristocratique consiste principalement, nous l'avons dit, en ce que, dans ce dernier, il dépend de la seule volonté et du libre choix de l'Assemblée suprême que tel ou tel devienne patricien; nul n'a donc héréditairement le droit de suffrage et celui d'accéder aux fonctions publiques. Nul ne peut revendiquer ses droits comme c'est le cas dans une démocratie. Tous ceux, en effet, qui sont nés de parents jouissant des droits civiques, ou sur le territoire national, ou ont bien mérité de la République, ou pour d'autres causes encore possèdent légalement le droit de Cité, tous, je le répète, ont le droit de suffrage et accès aux fonctions publiques; ils sont fondés à les réclamer et on ne peut les leur dénier sinon parce qu'ils se sont rendus coupables d'un crime ou sont notés d'infamie.

§ 2. — Si donc seuls les hommes d'un certain âge, ou les premiers nés une fois atteint l'âge légal, ou ceux qui payent une certaine contribution à l'État, ont le droit de suffrage dans l'Assemblée suprême et celui de traiter les affaires publiques, alors même qu'il arriverait que l'Assemblée suprême, en vertu de ces dispositions, comprît moins de membres que celle de l'État aristocratique décrit ci-dessus, l'État n'en devrait pas moins être appelé démocratique puisque les hommes appelés au gouvernement ne seraient pas choisis par l'Assemblée suprême comme étant les meilleurs, mais tiendraient leur pouvoir de la loi. Et bien que, de cette façon, un État où ce ne sont pas les meilleurs, mais ceux qui, par une heureuse fortune, sont riches, ou sont les premiers nés, qui

sont appelés à gouverner, paraisse inférieur à un État aristocratique, si nous considérons comment les choses vont, en fait cela revient au même. Pour les patriciens en effet, les meilleurs sont toujours les riches ou ceux qui leur sont apparentés ou qui sont leurs amis. Certes, si les choses étaient telles que, dans le choix de leurs collègues, les patriciens fussent libres de toute affection commune et dirigés par le seul souci du salut public, nul régime ne serait comparable à l'aristocratique. Mais, l'expérience l'enseigne assez et même trop, la réalité est tout autre, surtout dans les oligarchies où la volonté des patriciens s'affranchit le plus de la loi à cause du manque de compétiteurs. Là en effet les patriciens écartent studieusement de l'Assemblée les plus méritants et cherchent à s'associer ceux qui sont dans leur dépendance, de sorte que dans un État pareil les choses vont beaucoup plus mal parce que le choix des patriciens dépend de la volonté arbitraire absolue, affranchie de toute loi, de quelques-uns.

§ 3. — Par ce qui précède il est manifeste que nous pouvons concevoir divers genres de démocratie; mon dessein n'est pas de parler de tous, mais de m'en tenir au régime où tous ceux qui sont régis par les seules lois du pays, ne sont point sous la domination d'un autre, et vivent honorablement, possèdent le droit de suffrage dans l'Assemblée suprême et ont accès aux charges publiques. Je dis expressément *qui sont régis par les seules lois du pays* pour exclure les étrangers sujets d'un autre État. J'ai ajouté à ces mots *qui ne sont pas sous la domination d'un autre* pour exclure les femmes et les serviteurs qui sont sous l'autorité de leurs maris et de leurs maîtres, les enfants et les pupilles qui sont sous l'autorité des parents et des tuteurs. J'ai dit enfin *qui ont une vie honorable,* pour exclure ceux qui sont notés d'infamie à cause d'un crime ou d'un genre de vie déshonorant.

§ 4. — Peut-être demandera-t-on si les femmes sont par nature ou par institution sous l'autorité des hommes ? Si c'est par institution, nulle raison ne nous obligeait à exclure les femmes du gouvernement. Si toutefois nous faisons appel à l'expérience, nous verrons que cela vient de leur faiblesse. Nulle part sur la terre hommes et femmes n'ont régné de concert, mais partout où il se trouve

des hommes et des femmes, nous voyons que les hommes règnent et que les femmes sont régies, et que, de cette façon, les deux sexes vivent en bonne harmonie; les Amazones au contraire qui, suivant une tradition, ont régné jadis, ne souffraient pas que des hommes demeurassent sur leur territoire, ne nourrissaient que les individus du sexe féminin et tuaient les mâles qu'elles avaient engendrés. Si les femmes étaient par nature les égales des hommes, si elles avaient au même degré la force d'âme, et les qualités d'esprit qui sont, dans l'espèce humaine, les éléments de la puissance et conséquemment du droit, certes, parmi tant de nations différentes, il ne pourrait ne pas s'en trouver où les deux sexes règnent également, et d'autres où les hommes seraient régis par les femmes et recevraient une éducation propre à restreindre leurs qualités d'esprit. Mais cela ne s'est vu nulle part et l'on peut affirmer en conséquence que la femme n'est pas par nature l'égale de l'homme, et aussi qu'il est impossible que les deux sexes règnent également, encore bien moins que les hommes soient régis par les femmes. Que si en outre on considère les affections humaines, si l'on reconnaît que la plupart du temps l'amour des hommes pour les femmes n'a pas d'autre origine que l'appétit sensuel, qu'ils n'apprécient en elles les qualités d'esprit et la sagesse qu'autant qu'elles ont de la beauté, qu'ils ne souffrent pas que les femmes aimées aient des préférences pour d'autres qu'eux, et autres faits du même genre, on verra sans peine qu'on ne pourrait instituer le règne égal des hommes et des femmes sans grand dommage pour la paix. Mais assez sur ce point.

La suite manque.

LETTRES

NOTICE
SUR LES
LETTRES

La traduction française de Spinoza due à Saisset ne comprend que trente-neuf lettres écrites par Spinoza ou à lui adressées, sur soixante-douze contenues dans les *Opera posthuma*. Celle que Prat avait entreprise, est encore bien plus incomplète. Il faut observer en outre que plusieurs lettres non comprises dans les *Opera posthuma* ont été retrouvées au XIXe siècle. La traduction que nous offrons aujourd'hui au public français, comprend les quatre-vingt-quatre Lettres connues jusqu'à ce jour, plus un court fragment d'une lettre adressée à Jarig Jelles, dont le reste est perdu (ce fragment porte le numéro 46 *bis*). Ne fût-ce que parce qu'elle est complète, nous osons espérer que notre traduction rendra quelques services aux lecteurs de Spinoza.

Nous avons eu constamment sous les yeux la belle édition due à Carl Gebhardt (4e volume) et nous avons tenu compte, autant que nous le permettait le cadre de notre publication, des indications données par ce savant éditeur. On trouvera à la fin du volume quelques notes contenant des renseignements puisés pour la plupart dans le livre de Meinsma *(Spinoza en zijn kring)* et aussi, bien qu'en petit nombre, des essais d'interprétation de certains passages.

L'intérêt philosophique et historique de cette correspondance n'a pas à être signalé. Les commentateurs de Spinoza y ont constamment recours pour éclaircir certains points difficiles de la doctrine et, sur la vie de Spinoza, sur son caractère, sur ses amitiés, elle renseigne mieux que les biographies de Colerus et du médecin Lucas.

LETTRE I

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG[1].

Monsieur et respectable ami,

J'ai eu tant de regret naguère, après mon séjour dans votre retraite de Rijnsburg, de devoir me séparer de vous, que, sitôt de retour en Angleterre, je m'empresse de communiquer avec vous au moins par lettre. La science des choses qui importent, jointe à l'affabilité et à la douceur des mœurs (toutes qualités dont la nature et votre propre industrie vous ont abondamment pourvu), ont des charmes très capables de ravir tout homme bien né et d'éducation libérale. N'hésitons donc pas, Monsieur, à établir entre nous un commerce d'amitié bien sincère et à entretenir cette amitié par tout genre de bons offices. Vous jugerez par vous-même de ce qu'il est possible d'attendre de mon peu de mérite et vous m'accorderez en retour un droit sur les dons qui vous ont été départis, sur cette partie du moins dont vous pouvez disposer en ma faveur sans préjudice pour vous-même.

Nous avons à Rijnsburg parlé de Dieu, de l'Étendue et de la Pensée infinies, de la différence et de l'accord qui existent entre ces attributs, du mode d'union de l'âme humaine avec le corps, et, en outre, des principes de la Philosophie de Descartes et de Bacon. Mais sur des sujets d'une telle importance nous ne nous sommes entretenus qu'en passant et d'une façon qu'on peut dire fugitive. J'ai l'esprit tourmenté depuis lors, et fort du lien qui nous unit, je vous demanderai en toute amitié de vouloir bien m'exposer plus amplement vos idées sur ces matières et tout d'abord de ne pas refuser de m'instruire sur deux points : 1° Quelle différence faites-vous au juste entre l'Étendue et la Pensée ? 2° Quels défauts

observez-vous dans la Philosophie de Descartes et dans celle de Bacon ? En quelle manière pensez-vous qu'il faille corriger ces défauts et, aux enseignements de ces auteurs, en substituer de mieux assurés ? Plus libéralement vous m'écrirez sur ces deux questions, plus étroitement vous m'obligerez, et plus aussi vous me contraindrez à vous rendre, autant qu'il sera en mon pouvoir, des services de même sorte. Des essais de Sciences naturelles écrits par un Anglais, savant de grand mérite, sont sous presse. Il y est traité de la nature et de l'élasticité de l'air, établie par quarante-trois expériences, et aussi des fluides, des solides et autres sujets semblables. Sitôt que l'impression en sera terminée je ferai en sorte que cet ouvrage vous soit remis par un ami passant la mer. Conservez-vous en santé et n'oubliez pas un ami qui vous est profondément attaché.

HENRI OLDENBURG.
Londres, 16/26 août 1661.

LETTRE II

A MONSIEUR HENRI OLDENBURG

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur,

Pour juger à quel point votre amitié m'agrée, il suffira que votre modestie vous permette de faire retour sur vos nombreux mérites; pour moi, quand je les considère, je croirais être grandement coupable d'orgueil en ayant l'ambition de devenir votre ami, c'est-à-dire, n'est-il pas vrai, d'établir entre nous une communauté s'étendant avant tout aux choses de l'esprit, si votre modestie et votre bienveillance n'avaient dans cette affaire une part prépondérante. Par l'excès de l'une, vous avez voulu vous abaisser, par l'abondance de l'autre m'enrichir : cela étant, j'accepterai sans crainte cette étroite amitié que vous m'avez promise et en retour de laquelle vous voulez bien me demander la mienne, et je m'appliquerai de toutes mes forces à la cultiver. Pour ce qui est des

qualités d'esprit que vous me prêtez, si j'en possédais quelques-unes, je les mettrais bien volontiers à votre entière disposition, dût-il en résulter pour moi un grand dommage. Au reste, comme je ne veux pas avoir l'air de vous refuser ce que vous me demandez du droit de l'amitié, je vais tenter d'expliquer ma manière de voir sur les points que nous avons touchés dans nos conversations; mais seule votre bienveillance pourra faire que cette tentative amène entre nous un rapprochement plus étroit.

Je commencerai par dire brièvement que je définis Dieu un être constitué par une infinité d'attributs dont chacun est infini en son genre. Il faut noter que j'entends par attribut tout ce qui se conçoit par soi et en soi, de façon que le concept n'en enveloppe pas le concept de quelque autre chose. L'Étendue, par exemple, se conçoit en soi et par soi, mais non le mouvement qui se conçoit en une autre chose et dont le concept enveloppe l'étendue. Que telle soit la vraie définition de Dieu, cela résulte de ce que nous entendons par Dieu un être souverainement parfait et absolument infini. Que d'ailleurs cet être existe, c'est ce qui facilement se démontre par cette définition; mais ce n'est pas ici le lieu de le faire et je m'en abstiendrai. En revanche les propositions à établir pour répondre à votre première question sont les suivantes :

1° Qu'il ne peut exister deux substances dans la nature, à moins qu'elles ne diffèrent totalement par leur essence; 2° Qu'une substance ne peut être produite, mais qu'il est de son essence d'exister; 3° Que toute substance doit être infinie, c'est-à-dire souverainement parfaite en son genre. Ces propositions une fois démontrées, vous verrez facilement où je tends, pourvu que vous ayez égard en même temps à la définition de Dieu, de sorte que point n'est besoin d'en dire plus long là-dessus. Pour rendre mes démonstrations claires et brèves, je n'ai pu trouver rien de mieux que de les soumettre à votre examen sous la forme employée par les géomètres; je vous les envoie séparément et attendrai le jugement que vous porterez sur elles [2].

Vous me demandez ensuite quelles erreurs j'observe dans la Philosophie de Descartes et dans celle de Bacon. Bien que je n'aie pas accoutumé de signaler les erreurs commises par d'autres, je me prêterai à votre désir. Leur première et plus grande erreur consiste en ce qu'ils

sont tellement éloignés de connaître la première cause et l'origine de toutes choses. La deuxième en ce qu'ils ne connaissent pas la véritable nature de l'âme humaine. La troisième, en ce qu'ils n'ont jamais saisi la vraie cause de l'erreur. Que d'ailleurs ces trois connaissances qui leur font défaut, soient nécessaires au plus haut point, seuls des hommes privés de toute culture et de tout savoir peuvent l'ignorer. Il suffit, ajouté-je, d'avoir égard aux propositions énoncées ci-dessus pour voir combien ces auteurs sont éloignés de connaître la première cause et l'âme humaine; je passe donc tout de suite à la troisième erreur. De Bacon je dirai peu de chose : il parle très confusément sur ce sujet et ne prouve à peu près rien, mais se borne à une description. En premier lieu en effet, il suppose que l'entendement humain, sans parler des erreurs dont sont cause les sens, est, par sa nature même, condamné à se tromper, forgeant de toutes choses des idées qui, au lieu de s'accorder avec l'univers, ne s'accordent qu'avec lui-même : tel un miroir qui, réfléchissant inégalement les rayons lumineux, déformerait les choses. En second lieu l'entendement humain, naturellement porté à l'abstraction, prend pour des propriétés immuables ce qui n'est que manière d'être passagère. Et troisièmement la mobilité propre à l'entendement l'empêche de se fixer et de jamais s'arrêter. Ces causes d'erreur et toutes les autres qu'il indique, peuvent aisément se ramener à la cause unique indiquée par Descartes, à savoir que la volonté de l'homme est libre et plus ample que l'entendement, ou encore, comme le dit Verulam lui-même, en un langage plus confus (Aph. 49), que l'entendement ne possède pas une lumière sèche mais est comme trempée de volonté. (A noter à ce propos que Verulam prend souvent l'entendement pour l'âme, en quoi il diffère de Descartes.) Or, sans me soucier des autres causes d'erreur parce qu'elles sont sans importance, je montrerai que celle-là est faussement assignée : ils l'auraient d'ailleurs vu sans peine s'ils avaient pris garde qu'entre la volonté d'une part et telle ou telle volition de l'autre, il y a le même rapport qu'entre la blancheur et tel ou tel blanc, ou entre l'humanité et tel ou tel homme; si bien que l'impossibilité est la même de concevoir la volonté comme la cause d'une volition déterminée et l'humanité comme la cause de Pierre ou de Paul. Puis donc que la volonté n'est qu'un être de raison et ne peut en aucune façon

être dite la cause de telle ou telle volition, que d'autre part les volitions particulières, ayant besoin d'une cause pour exister, ne peuvent être appelées libres, mais sont nécessairement telles qu'il résulte des causes qui les déterminent, qu'enfin, suivant Descartes lui-même, les erreurs sont des volitions particulières, il suit de là nécessairement qu'elles ne sont point libres, mais déterminées par des causes extérieures et non du tout par la volonté. C'est là ce que j'ai promis de démontrer, etc.

LETTRE III

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur et grand ami,

Votre lettre savante m'est parvenue et je l'ai lue avec grand plaisir. J'approuve fort votre façon géométrique de prouver, toutefois mon esprit n'a pas l'acuité qu'il faudrait pour saisir promptement des renseignements si bien ordonnés. Souffrez donc, je vous en prie, que j'expose à vos yeux la lenteur de mon intelligence en vous adressant quelques questions et en vous demandant d'y répondre.

En premier lieu, est-ce pour vous une chose claire et connue sans doute possible, que, de la définition donnée par vous de Dieu, se déduit une démonstration de son existence? Pour moi, quand je réfléchis, il me paraît que des définitions ne peuvent contenir autre chose que des concepts formés par notre esprit; or notre esprit conçoit beaucoup d'objets qui n'existent pas et sa fécondité est grande à multiplier et à augmenter les objets qu'il a conçus. Je ne vois donc pas comment de ce concept que j'ai de Dieu, je puis inférer l'existence de Dieu. En rassemblant mentalement toutes les perfections que je perçois dans les hommes, les animaux, les végétaux, les minéraux, etc., je puis à la vérité former une substance unique possédant indivisiblement toutes ces vertus; bien plus, mon esprit est capable de les

multiplier et augmenter à l'infini et d'arriver ainsi à se représenter un certain être s'élevant à un suprême degré de perfection et d'excellence, mais ne peut cependant point établir pour autant, de la sorte, l'existence d'un tel être.

En second lieu, est-il indubitable pour vous que le corps n'est pas limité par la pensée, ni la pensée par le corps ? Étant donné qu'on discute encore sur la nature de la pensée et qu'on ne sait si elle est un mouvement corporel ou un acte spirituel absolument irréductible au mouvement corporel.

En troisième lieu je demande si vous tenez ces axiomes que vous m'avez communiqués pour des principes indémontrables connus par la lumière naturelle. Peut-être en est-il ainsi du premier axiome, mais je ne vois pas la possibilité d'attribuer le même caractère aux trois autres. Le deuxième implique en effet qu'il n'existe dans la nature que des substances et des accidents, et cependant beaucoup sont d'avis que le temps et le lieu n'entrent dans aucune de ces deux classes d'êtres. Pour le troisième : *des choses qui ont des attributs différents n'ont rien de commun entre elles*, tant s'en faut que je le conçoive clairement; c'est plutôt le contraire qui me semble ressortir de l'ensemble des choses dont se compose l'univers, car elles s'accordent par certains côtés et diffèrent par d'autres. Quant au quatrième axiome enfin : *des choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent être cause l'une de l'autre*, il ne paraît pas si manifeste à mon entendement qu'il n'ait besoin d'un peu plus de lumière; Dieu en effet n'a rien de commun avec les choses créées, et presque tous, cependant, nous voyons en Lui leur cause.

Puis donc que ces axiomes ne me semblent pas soustraits à tout risque de doute, vous comprendrez facilement que les propositions fondées sur eux ne puissent à mes yeux être très solides. Plus je les considère, plus le doute m'assaille. En ce qui concerne la première, je m'avise que deux hommes sont des substances de même attribut, puisque l'un et l'autre se caractérisent par la raison; d'où je conclus qu'il y a deux substances de même attribut. A l'égard de la deuxième proposition, je considère, puisqu'aucune chose ne peut être cause d'elle-même, qu'il est bien difficile de comprendre comment il serait vrai qu'*une substance ne peut être produite*, non pas même *par une autre substance*. Par cette propo-

sition en effet toutes les substances deviennent causes d'elles-mêmes, toutes acquièrent une pleine indépendance à l'égard les unes des autres et sont autant de Dieux, de sorte que cela revient à nier la cause première. J'avoue sans marchander que je ne comprends pas cela : il faudrait me faire la grâce de vous expliquer plus clairement et plus ouvertement sur un point de si haute importance, de m'enseigner quelle est l'origine des substances, comment elles sont produites, comment les choses dépendent les unes des autres, comment enfin elles s'ordonnent entre elles. Je vous conjure par cette amitié que nous avons établie entre nous, de vous montrer libre et confiant avec moi dans cette affaire, et je vous demande avec beaucoup d'insistance d'être entièrement persuadé que toutes les explications que vous voudrez bien me donner, resteront sous ma sauvegarde comme un dépôt, que je ne le communiquerai à personne et qu'aucune divulgation frauduleuse ou dommageable pour vous n'est à craindre.

Dans notre Collège philosophique nous nous appliquons à faire des observations et des expériences avec autant de soin qu'il nous est possible et aussi, sans plaindre notre temps, à l'étude des Arts mécaniques. Nous croyons en effet que les formes et les qualités des choses peuvent s'expliquer par des principes mécaniques, et que tous les effets observables dans la nature résultent du mouvement, de la figure, de la structure et de leurs diverses combinaisons, sans qu'il soit besoin de recourir aux formes inexplicables et aux qualités occultes, cet asile de l'ignorance. Je vous enverrai le livre promis sitôt que les chargés d'affaires de Hollande, qui négocient ici, feront partir quelque courrier pour La Haye, ainsi qu'ils ont coutume, ou encore quand un ami digne de confiance s'en ira dans votre pays.

Je m'excuse de ma prolixité et je vous prie, sur toutes choses, de prendre en bonne part, ainsi qu'il convient entre amis, les questions que, sans ambages ni compliments, je vous ai posées. Veuillez aussi me croire votre ami bien sincère et dévoué.

HENRI OLDENBURG.

Londres, le 27 septembre 1661.

LETTRE IV

A MONSIEUR HENRI OLDENBURG

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur,

Au moment d'aller à Amsterdam pour y passer une semaine ou deux, j'ai eu le plaisir de recevoir votre lettre, et j'ai vu les objections que vous élevez contre les trois propositions que je vous ai envoyées. C'est à ces objections seulement que j'essaierai de répondre, laissant les autres points de côté faute de temps. Je dirai donc, en ce qui concerne la première objection, que de la définition d'une chose quelconque ne suit pas l'existence de cette chose; cela suit seulement (comme je l'ai démontré dans le scolie joint aux trois propositions) de la définition ou de l'idée d'un attribut, c'est-à-dire (ainsi que je l'ai amplement expliqué à propos de la définition de Dieu) d'une chose qui se conçoit par elle-même et en elle-même. J'ai d'ailleurs dans le même scolie justifié cette différence assez clairement, sauf erreur, surtout pour un philosophe. Car il est supposé ne pas ignorer la différence qui existe entre une fiction et un concept clair et distinct, non plus que la vérité de cet axiome suivant lequel est vraie toute définition, c'est-à-dire toute idée claire et distincte. Sous le bénéfice de ces observations je ne vois pas que ma réponse à la première question laisse rien à désirer. Je passe donc à la deuxième. Vous y semblez accorder que, si la pensée n'appartient pas à la nature de l'Étendue, alors l'Étendue ne pourra être limitée par la Pensée, car votre doute n'a de raison d'être que l'exemple donné. Mais notez ceci, je vous prie : si l'on dit que l'Étendue n'est pas limitée par l'Étendue mais par la Pensée, cela ne revient-il pas à dire que l'Étendue n'est pas infinie absolument mais seulement en tant qu'Étendue ? On m'accorde donc que l'Étendue n'est pas infinie absolument mais seulement en son genre. Mais, dites-vous, peut-être la pensée est-elle un

acte du corps. Soit, bien que je ne l'accorde nullement; du moins ne nierez-vous pas que l'Étendue en tant qu'Étendue n'est pas la Pensée et cela suffit pour expliquer ma définition et démontrer la troisième proposition [3]. Vous objectez en outre, en troisième lieu, que les axiomes que j'ai énoncés ne doivent pas être mis au nombre des vérités premières. Sur ce point je ne discute pas. Mais vous semblez douter de leur vérité et même vouloir montrer que les affirmations contraires sont plus vraisemblables. Veuillez prendre garde cependant à la définition que j'ai donnée de la substance et de l'accident, définition d'où je tire toutes ces conclusions. Puisqu'en effet j'entends par substance ce qui se conçoit par soi, et en soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe le concept d'aucune autre chose, par modification ou accident, ce qui est en autre chose et se conçoit par cette autre chose, il est manifeste : 1° Qu'une substance est antérieure en nature à ses accidents; 2° Que hormis les substances et les accidents rien n'existe dans la réalité, c'est-à-dire en dehors de l'entendement. Car toute chose existante se conçoit ou par elle-même ou par quelque autre, et son concept enveloppe ou n'enveloppe pas le concept d'une autre chose; 3° Que des choses qui ont des attributs différents n'ont rien de commun entre elles. Car l'attribut tel que je l'ai défini est ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'une autre chose; 4° Enfin que si deux choses n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être cause de l'autre. Puisqu'en effet il n'y aurait rien dans l'effet qui lui fût commun avec la cause, il devrait tirer du néant tout ce qu'il aurait.

Quant à ce que vous dites que Dieu n'a rien de commun formellement avec les choses créées, etc., j'ai posé le contraire dans ma définition. J'ai dit en effet : Dieu est un être qui se compose d'une infinité d'attributs dont chacun est infini, c'est-à-dire souverainement parfait en son genre. Pour ce que vous objectez à ma première proposition, veuillez considérer, mon ami, que les hommes ne sont pas créés, mais seulement engendrés et que leurs corps existaient antérieurement bien que formés d'autre sorte [4]. Ce qui se conclut réellement c'est que, si une seule partie de la matière était anéantie, tout aussitôt l'Étendue entière s'évanouirait, et cela je le professe expressément. Quant à la deuxième proposition elle crée non pas beaucoup de Dieux, mais un seul, composé d'une infinité d'attributs, etc.

LETTRE V

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Très respectable ami,

Voici le petit livre que je vous avais promis, vous me ferez connaître en retour le jugement que vous portez sur lui, en particulier sur les observations concernant le Nitre, la fluidité et la solidité. Je vous sais le plus grand gré de votre deuxième lettre si pleine de science, que j'ai reçue hier. Je regrette fort toutefois que votre départ pour Amsterdam vous ait empêché de répondre à tous mes doutes et je vous prie de compléter vos explications dès que vous en aurez le loisir. Votre lettre a certes répandu beaucoup de clarté dans mon esprit, elle n'a cependant pas entièrement dissipé l'obscurité : ce résultat sera obtenu, à ce que je crois, quand vous m'aurez renseigné clairement et distinctement sur la vraie et première origine des choses. Aussi longtemps en effet que je ne perçois pas clairement par quelle cause et en quelle manière les choses ont commencé d'être et quel lien les rattache à la cause première, s'il en est une, tout ce que j'entends, tout ce que je lis ressemble à des mots sans suite. Je fais donc appel à votre science, Monsieur, et je vous prie de m'éclairer et de ne pas mettre en doute la foi et la gratitude de votre tout dévoué.

HENRI OLDENBURG.
Londres, les 11/21 octobre 1661.

LETTRE VI

CONTENANT DES OBSERVATIONS SUR LE LIVRE DE MONSIEUR ROBERT BOYLE AU SUJET DU NITRE, DE LA FLUIDITÉ ET DE LA SOLIDITÉ [5]

A MONSIEUR HENRI OLDENBURG

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur,

J'ai reçu le livre du très habile Boyle et l'ai feuilleté autant que mes loisirs me l'ont permis. Je vous suis très obligé de ce présent. J'avais bien pensé, quand vous me l'avez promis, que seul un objet de grande importance pouvait vous occuper l'esprit. Vous voulez cependant que je vous envoie mon jugement sur cet écrit, je le ferai autant que ma faiblesse me le permettra, c'est-à-dire que je vous signalerai certains points, à mon avis, obscurs ou moins bien établis. Mes occupations ne m'ont pas laissé jusqu'à présent le temps de tout lire, encore bien moins de tout examiner. Voici maintenant ce que j'ai à observer touchant le salpêtre.

DU SALPÊTRE

L'auteur conclut de son expérience sur la reproduction du salpêtre que ce corps est un composé de parties fixes et de parties volatiles dont la nature (au moins pour ce qui touche les caractères apparents) diffère beaucoup de celle de ses parties, bien qu'il tire son origine de leur seul mélange. Pour que cette conclusion soit justifiée, quelque expérience nouvelle me paraît nécessaire, expérience montrant que l'esprit de nitre n'est pas réellement du salpêtre, et qu'il ne peut, sans l'aide de quelque sel extrait de la cendre, être solidifié ni cristallisé. Au moins faudrait-il rechercher si la quantité de sel fixe qui reste dans le creuset, est toujours la même

pour une même quantité de salpêtre et augmente proportionnellement, quand cette quantité augmente. Et pour ce que l'illustre auteur dit avoir reconnu à l'aide de la balance et aussi concernant ces caractères apparents par où l'esprit de nitre serait tellement différent du salpêtre ou même lui serait opposé, je ne trouve rien, quant à moi, qui confirme cette conclusion. Pour le montrer je vais exposer brièvement ce qui me semble devoir expliquer le plus simplement le phénomène de la reproduction du salpêtre, et à mon exposition j'ajouterai deux ou trois exemples propres à confirmer en quelque mesure mon explication. Pour rendre compte donc de ce phénomène le plus simplement, je ne supposerai aucune différence entre l'esprit de nitre et le salpêtre, si ce n'est celle qui est assez manifeste : à savoir que les particules du salpêtre sont en repos, tandis que celles de l'esprit, qui sont en mouvement, s'entrechoquent les unes les autres. Pour ce qui est du sel fixe je supposerai qu'il ne contribue en rien à former l'essence du salpêtre, mais le considérerai comme une impureté dont l'esprit de nitre (je crois l'avoir constaté) n'est pas entièrement libéré, car elle continue à se mêler à lui, à la vérité dans un état d'extrême division. Ce sel, cette impureté a des pores, c'est-à-dire des excavations à la dimension des particules de salpêtre. Mais la force du feu rend, au moment où les particules du salpêtre en sont chassées, certains de ces pores plus étroits, d'autres conséquemment plus larges et la matière elle-même, je veux dire les parois de ces pores, devient rigide et en même temps très fragile, de sorte que, quand l'esprit de nitre se divise en gouttelettes, certaines de ces particules pénétrant avec force dans des pores rétrécis dont les parois sont d'épaisseur inégale, ainsi que l'a bien montré Descartes, elles courbent les formes dures de ces parois précédemment rigides avant de les briser, puis, après les avoir brisées, elles en font éclater les fragments et, conservant le mouvement qu'elles avaient, sont, de même qu'auparavant, hors d'état de se fixer et de cristalliser. Quant aux particules d'esprit de nitre qui pénètrent dans les pores plus larges, comme elles n'en touchent pas les parois, elles sont naturellement entourées de quelque matière très subtile et par elle chassées vers le haut, comme le sont les petits fragments de bois par la flamme et la chaleur, et ainsi s'envolent en fumée. Si elles sont en assez grand nombre ou s'unissent aux fragments des parois et aux

particules qui ont pénétré dans les pores rétrécis, elles forment des gouttelettes se portant vers le haut. Mais si le sel fixe est relâché par son mélange avec l'air ou l'eau *, et ainsi amolli, il acquiert le pouvoir d'arrêter le mouvement des particules de salpêtre et de les obliger à se fixer, après avoir perdu leur mouvement. C'est ainsi qu'un boulet de canon s'arrête quand il pénètre dans une couche de sable ou de boue. C'est dans cette seule fixité des particules de l'esprit de nitre que consiste la reproduction du salpêtre et, ainsi qu'il résulte de cette explication, le sel fixe joue seulement le rôle d'un instrument. [Voilà pour ce qui concerne la reproduction **.]

Voyons maintenant, si vous voulez bien : 1° Pourquoi l'esprit de nitre et le salpêtre lui-même diffèrent tant l'un de l'autre par la saveur; 2° Pourquoi le salpêtre est inflammable, tandis que l'esprit de nitre ne l'est nullement ? Pour entendre le premier point il faut considérer que des corps en mouvement ne viennent jamais en contact avec d'autres corps par leurs surfaces les plus étendues, tandis que des corps au repos s'appuient sur d'autres par leurs surfaces les plus larges. C'est pourquoi les particules de salpêtre, quand à l'état de repos elles sont placées sur la langue, en bouchent les pores, ce qui est une cause de froid; à quoi il faut ajouter que la salive ne peut dissoudre le salpêtre en parties aussi petites que le fait le feu. Au contraire quand ces particules sont animées d'un mouvement rapide, placées sur la langue elles viennent en contact avec elles par leurs parties aiguës, pénétrant dans ses pores, et plus leur mouvement sera rapide, plus la piqûre sera pénétrante; c'est de la même façon qu'une aiguille provoque des sensations différentes suivant qu'elle touche la langue par la pointe ou s'appuie sur elle dans le sens de la longueur.

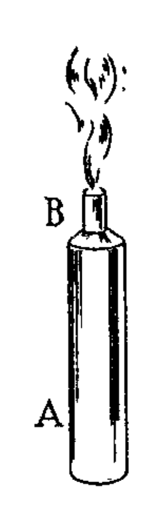
La raison pourquoi le salpêtre est inflammable tandis que l'esprit de nitre ne l'est pas, c'est que les particules de salpêtre, quand elles sont au repos, sont plus difficilement poussées vers le haut par le feu que lorsqu'elles ont un mouvement propre dirigé dans tous les sens. Elles résisteront donc au feu jusqu'à ce qu'il les sépare

* Demandez-vous pourquoi, quand l'esprit de nitre se répand dans le sel fixe dissous, il se produit de l'effervescence ? Lisez alors ma note au § 24. *(Note de Spinoza.)*

** Les mots mis entre crochets manquent dans le manuscrit de Londres. *(Note du traducteur.)*

les unes des autres et les enveloppe de toutes parts. Alors il les entraîne avec lui jusqu'à ce qu'elles aient acquis un mouvement propre et s'envolent en fumée. Au contraire, les particules de l'esprit de nitre étant déjà en mouvement et séparées les unes des autres, il suffit de fort peu de chaleur pour les porter à une distance plus grande dans toutes les directions, et de la sorte une partie d'entre elles s'en iront en fumée, tandis que d'autres pénètrent dans la matière qui alimente le feu avant d'être de toutes parts enveloppées par la flamme, et ainsi elles éteignent le feu plutôt qu'elles ne l'avivent.

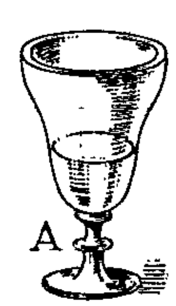
Je passe aux expériences qui me semblent confirmer cette explication. 1° Je constate que les particules du salpêtre, qui s'en vont en fumée en déflagrant, sont du salpêtre pur; en effet, ayant à plusieurs reprises fait fondre du salpêtre dans un creuset, jusqu'à ce qu'il devienne incandescent, j'ai recueilli la fumée dans une ampoule de verre soigneusement refroidie, jusqu'à ce qu'elle en soit toute recouverte, puis j'ai encore humecté cette coupelle avec mon haleine et enfin je l'ai exposée à l'air froid * pour la sécher. Cela fait, de petits cristaux de salpêtre apparurent sur la coupelle. Mais peut-être la présence de ces cristaux n'était-elle pas due aux seules particules volatiles, peut-être la flamme avait-elle entraîné avec elle des parties entières de salpêtre (je conforme ici mon langage à l'opinion de M. Boyle) et avait-elle chassé les parties fixes avant leur dissolution, en même temps que les volatiles ? Pour écarter cette objection possible j'ai fait passer la fumée par un tube A de plus d'un pied de long, comme par une cheminée, de façon que les parties plus pesantes restassent fixées aux parois du tube et que je ne pusse recueillir à son extrémité rétrécie B que les parties les plus volatiles. L'expérience réussit néanmoins, comme je l'ai indiqué plus haut, et j'avais pris une petite quantité de salpêtre pour que la flamme fût moins vive. Je n'ai cependant pas voulu m'en tenir là et, pour pousser plus loin mon investigation, j'ai pris une plus grande quantité de salpêtre, je l'ai fait fondre, l'ai enflammée avec un charbon incandescent, comme



* Quand j'ai fait cette expérience l'atmosphère était très sereine. *(Note de Spinoza.)*

précédemment j'ai placé un tube A sur le creuset et, aussi longtemps que la flamme a duré, j'ai tenu en regard de l'ouverture B un morceau de verre plan sur lequel se déposa une certaine matière. Exposée à l'air cette matière devenait déliquescente, ce qui m'a fait conjecturer qu'elle se composait de parties fixes du sel, mais, malgré plusieurs jours d'attente, aucun des caractères du salpêtre n'y put être observé. En revanche quand je l'eus arrosée d'esprit de nitre elle se changea en salpêtre. De là je crois pouvoir conclure : 1° qu'au moment de la fusion les parties fixes sont séparées des volatiles et que la flamme les chasse vers le haut à l'état de séparation[6] *; 2° qu'après que les parties fixes se sont séparées des volatiles dans la déflagration, elles ne peuvent pas se réunir à elles de nouveau; d'où il suit : 3° que les parties qui se sont déposées sur la coupelle et ont formé de petits cristaux, n'étaient pas les parties fixes mais seulement les parties volatiles.

La deuxième expérience (par laquelle je crois pouvoir montrer que les parties fixes ne sont autre chose qu'une impureté du salpêtre) consiste dans cette constatation, faite par moi, que plus complète est la défécation du salpêtre, plus aussi il est volatile et capable de cristalliser. Quand, en effet, je place des cristaux de salpêtre, après défécation et filtrage, dans un vase de verre tel que A, et qu'ensuite j'y verse un peu d'eau froide, aussitôt il s'évapore en partie, et des particules restent adhérentes aux bords inférieurs du vase et forment des cristaux.



La troisième expérience qui me paraît indiquer que les particules d'esprit de nitre, sitôt qu'elles perdent leur mouvement, deviennent inflammables, est la suivante : je reçois des gouttelettes d'esprit de nitre dans une enveloppe de carton humide, je l'asperge ensuite de sable, de façon que l'esprit de nitre se loge dans les interstices compris entre les grains de sable. Quand le sable l'a absorbé presque en totalité, je le fais bien sécher dans cette même enveloppe, à la chaleur du feu; après quoi, je rejette ce sable et j'introduis un charbon incandescent. Sitôt que le charbon commence à brûler, il s'y produit un crépitement d'étincelles, comme lorsqu'il a

* La leçon des *Opera posthuma* s'écarte ici beaucoup de celle que donne la lettre adressée à Oldenburg : voir note explicative.

absorbé du salpêtre. J'aurais joint à cette constatation d'autres faits encore qui, peut-être, renseigneraient plus complètement sur ce phénomène, si j'avais pour faire de nouvelles expériences plus de facilité. D'autres soins m'en détournant, je renverrai cela à plus tard, avec votre permission, et je passerai à d'autres observations.

§ 5. — Dans le passage où l'illustre auteur traite, en passant, de la configuration des particules du salpêtre, il reproche à certains modernes de l'avoir représentée inexactement, et je ne sais si parmi eux il comprend aussi Descartes. S'il en est ainsi, peut-être l'accuse-t-il sur des paroles dites par d'autres. Car Descartes ne parle pas des particules visibles, et je ne puis croire que l'illustre auteur ait voulu dire que, si les petits cristaux de salpêtre étaient taillés en parallélipipèdes ou suivant une autre figure, ils dussent cesser d'être du salpêtre. Mais, peut-être, son observation vise-t-elle certains chimistes qui n'admettent rien sinon ce qu'ils peuvent voir de leurs yeux et tâter de leurs mains.

§ 9. — Si cette expérience pouvait être faite avec soin, elle confirmerait entièrement ce que je voulais conclure de l'expérience mentionnée ci-dessus [7].

§ 13. — Jusqu'au § 18, l'illustre auteur s'efforce de montrer que toutes les qualités tactiles dépendent du seul mouvement de la figure et d'autres affections mécaniques; ces démonstrations toutefois n'étant pas proposées par lui comme mathématiques, point n'est besoin d'examiner si elles sont entièrement convaincantes. Je ne sais cependant pas pourquoi il se donne tant de mal pour tirer cela de son expérience alors que Verulam et ensuite Descartes l'ont plus que suffisamment démontré. Et je ne vois pas non plus que son expérience nous fournisse une preuve plus éclatante que d'autres très banales. Car, pour ce qui est de la chaleur, cela ne ressort-il pas clairement de ce fait qu'en frottant l'un contre l'autre des morceaux de bois, la flamme jaillit du seul mouvement ? ou encore de ce que la chaux s'échauffe quand on l'arrose d'eau ? Quant au son, je ne vois pas qu'il y ait dans l'expérience de M. Boyle rien de plus remarquable que dans l'ébullition de l'eau ordinaire et dans bien d'autres cas. Pour la couleur qui est changée par une

affusion d'esprit de nitre, ne voulant rien avancer que ce qui peut être prouvé, je me bornerai à dire que nous voyons tous les végétaux changer de couleur et de tant et tant de façons. Les corps qui exhalent une mauvaise odeur, dirai-je encore, deviennent plus malodorants quand on les remue, surtout si on les chauffe légèrement. Enfin le vin doux se change en vinaigre et ainsi de suite. C'est pourquoi je juge superflues toutes ces considérations (s'il m'est permis d'user ici de la liberté qui convient aux philosophes. *Je dis cela craignant que ceux, qui n'ont pas pour l'illustre auteur autant d'amitié qu'il en mérite, ne jugent mal de lui)* *.

§ 24. — J'ai déjà parlé de la cause de ce phénomène; j'ajouterai seulement que, je l'ai constaté une fois, des particules de sel fixe sont mêlées à ces gouttelettes salines. Car disposant pour les recueillir, au moment où elles s'échappaient vers le haut, un morceau de verre plan et l'ayant chauffé de façon que tout ce qu'il pouvait y avoir de volatile dans la substance recueillie fût emporté, j'ai vu, adhérente au verre, une matière blanchâtre un peu épaisse [8].

§ 25. — Dans ce paragraphe M. Boyle paraît vouloir démontrer que les parties alcalines sont emportées, de côté et d'autre, par l'impulsion qu'elles reçoivent des particules salines, tandis que ces dernières s'élèvent dans l'air par leur propre mouvement. Pour moi j'ai dit, pour expliquer ce phénomène, que les particules d'esprit de nitre acquièrent un mouvement plus vif du fait que, lorsqu'elles pénètrent dans des ouvertures plus larges, elles doivent être nécessairement entourées de quelque matière très subtile et poussées vers le haut, comme des particules de bois le sont par le feu, tandis que les particules alcalines ont reçu leur mouvement de la poussée des particules d'esprit de nitre qui passent par les ouvertures plus étroites. J'ajouterai ici que l'eau pure ne peut pas si facilement dissoudre et rendre libres les parties fixes. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'une addition d'esprit de nitre dans une solution aqueuse de sel fixe y produise une effervescence comme celle dont parle M. Boyle

* J'ai à dessein omis les mots contenus dans la parenthèse dans la ettre que j'ai envoyée. *(Note de Spinoza.)*

au § 24 : bien mieux, je pense que cette effervescence doit être plus vive en pareil cas que si l'esprit de nitre était versé goutte à goutte sur le sel fixe encore compact. Dans l'eau, en effet, le sel fixe se dissout en très petites masses, qui peuvent être plus facilement entraînées et se meuvent plus librement.

§ 26. — J'ai déjà parlé de la saveur de l'esprit acide, je n'ai donc à m'occuper que du seul alcali. En le posant sur la langue j'ai senti une chaleur que suivait une piqûre. Cela me fait connaître que c'est une certaine sorte de chaux; comme la chaux, en effet, avec l'aide de l'eau, ce sel, avec l'aide de la salive, de la sueur, de l'esprit de nitre et peut-être aussi de l'air humide, s'échauffe.

§ 27. — Si une particule de matière se joint à une autre, il ne s'ensuit pas toujours qu'elle acquière une configuration nouvelle, mais seulement qu'elle devient plus grande et cela suffit pour produire l'effet qu'étudie M. Boyle dans ce paragraphe, c'est-à-dire pour qu'elle attaque l'or, ce qu'elle ne faisait pas auparavant.

§ 33. — Je dirai mon sentiment sur la façon de philosopher de M. Boyle, quand j'aurai vu la dissertation dont il est fait mention dans ce paragraphe et dans la préface, page 23.

DE LA FLUIDITÉ

§ 1. — *Il est suffisamment établi que ces caractères (tels que la fluidité, la solidité) doivent être rangés au nombre des affections les plus générales*, etc. — Pour ma part, je ne suis pas d'avis que l'on range parmi les genres suprêmes les notions que forme le vulgaire sans méthode et qui représentent la nature, non telle qu'elle est en elle-même, mais par rapport à nos sens, et je ne veux pas qu'on les mêle (pour ne pas dire qu'on les confonde) avec les notions claires qui expliquent la nature telle qu'elle est en elle-même. De ce genre sont le mouvement, le repos et leurs lois; au contraire, le visible, l'invisible, le chaud, le froid et aussi, je ne craindrai pas de le dire, le fluide et le solide rentrent dans la classe des notions dues à l'usage des sens.

§ 5. — *La première cause de fluidité est la petitesse des parties composantes, car dans celles qui sont plus grandes,* etc. — Bien que petits, des corps ont, ou peuvent avoir, des surfaces inégales et des aspérités. Si donc de grands corps étaient mus avec une vitesse qui fût avec leur masse dans le même rapport que la vitesse des petits corps l'est avec leur masse, ils devraient être appelés fluides, si ce mot de fluide n'était pas une dénomination extrinsèque et n'était pas employé par le vulgaire pour désigner seulement des corps en mouvement dont la petitesse et les interstices échappent aux sens. Il revient ainsi au même de diviser les corps en fluides et solides et en visibles et invisibles.

Même paragraphe. — *A moins que nous ne puissions le prouver par les expériences chimiques.* — Jamais personne ne réussira à le prouver par des expériences chimiques ni par aucune sorte d'expériences, mais seulement par un raisonnement démonstratif et le calcul. Par le raisonnement en effet nous divisons les corps à l'infini et conséquemment aussi les forces requises pour les mouvoir; mais nous ne pourrons jamais prouver cela par des expériences.

§ 6. — *Les grands corps sont très peu aptes à former des fluides,* etc. — Que l'on entende par fluide ce que j'ai dit tout à l'heure ou non, la chose est évidente de soi. Mais je ne vois pas comment M. Boyle le prouve par les expériences alléguées dans ce paragraphe. En effet, dirai-je, puisque l'on veut tenir pour douteuse une chose certaine, si peu aptes que soient les os à former du chyle ou quelque liquide semblable, peut-être seraient-ils aptes à former une nouvelle sorte de liquide encore inconnue de nous.

§ 10. — *Et cela tandis qu'il les rend moins flexibles qu'auparavant,* etc. [9] — Sans aucun changement des parties mais par le fait seul que celles qui sont repoussées dans le récipient étaient séparées des autres, elles ont pu se coaguler en un autre corps plus consistant que l'huile. Car le même corps est plus léger ou plus lourd, suivant la constitution et la nature des liquides dans lesquels il est plongé. C'est ainsi que des particules de beurre, tant qu'elles flottent dans le petit lait, forment une partie du lait. Mais, quand le lait complet acquiert,

par son agitation dans la baratte, un mouvement nouveau auquel toutes ses parties composantes ne peuvent se prêter également, cela seul fait que les parties du beurre deviennent trop légères pour constituer un liquide avec le petit lait et en même temps trop lourdes pour former un fluide (volatile) avec l'air. Et comme elles sont de configuration irrégulière, ainsi qu'il apparaît du fait qu'elles n'ont pu se prêter au mouvement des particules du petit lait, elles ne peuvent pas non plus former à elles seules un liquide, mais elles s'appuient et adhèrent les unes aux autres. Les vapeurs aussi quand elles sont séparées de l'air, se changent en eau et l'eau peut être dite consistante, comparée à l'air.

§ 14. — *Et je prends comme exemple une vessie gonflée d'eau plutôt qu'une vessie pleine d'air*, etc. — Comme les particules d'eau ne cessent d'être agitées en divers sens, il est clair que, si elles ne sont pas comprimées par les corps qui les environnent, l'eau se répand dans tous les sens [ou, ce qui revient au même, qu'elle aura une force élastique] *.

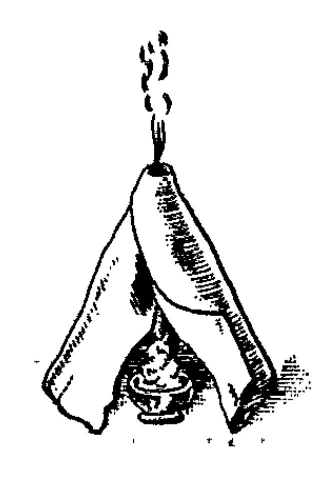
En quoi cependant la distension d'une vessie pleine d'eau peut servir à confirmer une opinion sur les espaces intermoléculaires, je confesse ne pouvoir du tout le percevoir. La raison, en effet, pour laquelle les particules d'eau ne cèdent pas à la pression du doigt s'exerçant sur les parois de la vessie, comme elles le feraient si elles étaient libres, c'est qu'il n'y a pas équilibre, comme c'est le cas quand un corps, par exemple notre doigt, est entouré d'un liquide de toutes parts. Mais quelque comprimée que l'eau soit de toutes parts dans la vessie, ses particules se prêteront au mouvement d'une pierre contenue également dans la vessie, comme elles le feraient hors de la vessie.



Même paragraphe. — *Existe-t-il une portion de matière?* etc. [10] — Il faut répondre affirmativement, à moins qu'on ne veuille admettre un progrès à l'infini ou accorder l'existence du vide, ce qui est la plus grande absurdité.

* Les mots mis entre crochets ne se trouvent pas dans les *Opera posthuma*.

§ 19. — *De façon que les particules trouvent accès dans les pores et y soient retenues (par où il arrive,* etc.*)* [11]. — Cela ne peut pas être affirmé sans réserves de tous les liquides trouvant accès dans les pores d'autres corps. Car les particules d'esprit de nitre, si elles pénètrent dans les pores d'un papier blanc, le rendent raide et cassant; on peut en faire l'expérience en versant quelques gouttes sur une capsule de terre portée au rouge, telle que A, et en s'arrangeant pour que la fumée s'échappe à l'ouverture d'un cornet de papier B. Il faut observer en outre que l'esprit de nitre ramollit le cuir sans le mouiller, au contraire le cuir se contracte comme sous l'effet du feu.



Même paragraphe. — *Et la nature a disposé avec tant de prévoyance leurs plumes pour le vol, la nage,* etc. — La cause est ici cherchée dans la fin.

§ 23. — *Bien que le mouvement soit rarement perçu par nous. Qu'on prenne en effet,* etc. — Sans cette expérience et sans aucune dépense la chose apparaît clairement par le fait que l'haleine, qui en hiver est assez visible, cesse de l'être en été ou dans une chambre chauffée. En outre, si en été l'air se refroidit subitement, les vapeurs ne pouvant, comme avant ce refroidissement, se répandre dans l'air devenu plus dense, se rassemblent à la surface de l'eau en une masse telle qu'elles y deviennent visibles pour nous. En outre, le mouvement est souvent trop lent pour être perçu par nous, comme c'est le cas pour l'ombre portée du gnomon dans un cadran solaire, et très souvent la rapidité du mouvement a le même effet, par exemple quand on fait tourner en cercle avec quelque vitesse un flambeau allumé : nous imaginons alors que le flambeau allumé est au repos dans tous les points de la circonférence qu'il décrit. Je pourrais indiquer les causes de cette illusion si je ne le jugeais superflu. Enfin, pour le dire en passant, il suffit, pour comprendre la nature d'un fluide en général, de savoir que nous pouvons mouvoir dans toutes les directions, sans résistance aucune, notre main dans un fluide avec un mouvement proportionné au fluide, comme il est assez évident pour tous ceux qui s'attachent aux notions rendant compte de la nature telle qu'elle est en elle-même et non relativement à nos

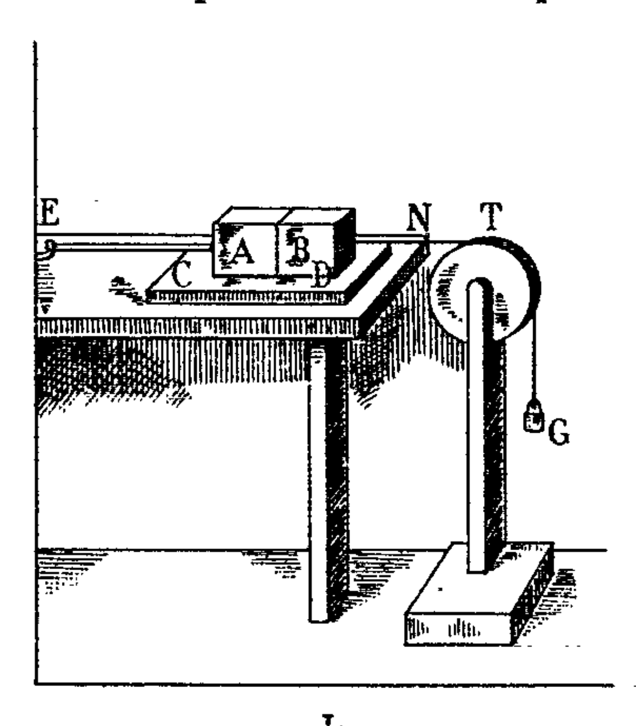
sens. Cette seule observation, je le répète, fait connaître entièrement la nature du fluide; toutefois, je ne tiens pas ce récit d'expérience pour inutile et ne le méprise pas; mais au contraire, faites au sujet de chaque liquide avec le plus grand soin et la plus grande loyauté, ces observations me paraîtraient extrêmement utiles pour connaître les différences qu'il y a de l'un à l'autre, ce qui répond au désir de tous les philosophes.

SUR LA SOLIDITÉ

§ 7. — *Aux lois générales de la nature* [12]. — Il existe une démonstration de Descartes et je ne vois pas que l'illustre auteur tire de ses expériences ou observations aucune démonstration véritable.

J'avais relevé, ici et dans les paragraphes suivants, un grand nombre de points, mais j'ai vu ensuite que l'auteur se corrigeait lui-même.

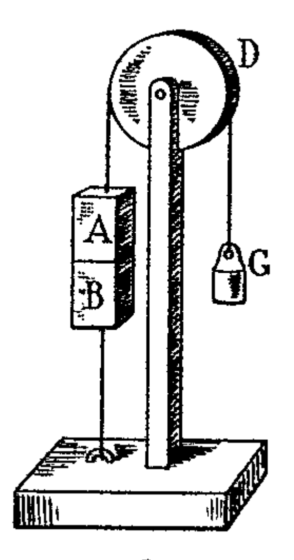
§ 16. — *Et une fois quatre cent trente-deux* [13]. — Si l'on compare avec cela le poids de vif-argent contenu dans le tube, on se rapproche du poids véritable. Toutefois je crois qu'il vaudrait la peine d'examiner cela de plus près, de façon à rendre possible la comparaison entre la pression de l'air sur les côtés (en suivant une ligne parallèle à l'horizon) et la pression suivant une ligne perpendiculaire à l'horizon, ce qui se pourrait faire, je pense, de la manière suivante :



1.

Soit, dans la figure 1, CD une surface plane polie avec le plus grand soin, A et B deux morceaux de marbre appliqués l'un sur l'autre. Le marbre A est fixé par le milieu à un crochet E, B attaché à une corde; T est une poulie, G un poids qui montre quelle force est nécessaire pour écarter le marbre B du marbre A suivant une ligne parallèle à l'horizon.

Dans la figure 2, soit F un fil de soie assez fort par lequel le marbre B est retenu au sol. D est une poulie, G un poids qui montre quelle force est nécessaire pour écarter le marbre A de B suivant une ligne perpendiculaire à l'horizon.



2.

[Voilà, très cher ami, les observations que je trouve à faire au sujet des expériences de M. Boyle. Pour ce qui touche votre première question, quand je parcours les réponses que j'y ai faites, je ne vois pas que j'aie rien omis. Et, si par hasard j'avais énoncé quelque proposition obscure (comme il m'arrive en raison de la pauvreté du langage), je vous prie de vouloir bien me l'indiquer; je ferai en sorte d'exposer plus clairement mon idée.

Quant à votre nouvelle question au sujet de l'origine des choses et du lien qui les rattache à la cause première, j'ai composé sur ce sujet et aussi sur la purification de l'entendement un ouvrage entier; je suis occupé à l'écrire et à le corriger. Mais j'abandonne parfois cet ouvrage, parce que je n'ai pas de décision prise au sujet de sa publication. Je crains, en effet, que les théologiens de notre temps n'en soient offusqués et qu'ils ne m'attaquent de la façon haineuse dont ils sont coutumiers, moi qui ai les polémiques en horreur. Je prendrai en considération vos conseils touchant cette affaire et pour que vous sachiez quelle thèse contenue dans mon ouvrage peut déplaire aux prédicants, je vous dirai que je considère comme des créatures beaucoup de propriétés attribuées à Dieu par eux et par tous les auteurs de moi connus, tandis que je considère comme des attributs de Dieu d'autres choses considérées par eux, en vertu de préjugés, comme des choses créées, et m'applique à montrer qu'ils ne les entendent pas bien. En outre je n'établis pas entre Dieu et la nature la même séparation que les auteurs à ma connaissance ont établie. Je demande donc votre avis, voyant en vous un ami très fidèle dont il y aurait crime à mettre la loyauté en doute. Portez-vous bien cependant et continuez à aimer, comme vous l'avez fait, votre tout dévoué

BENOIT SPINOZA] *.

* Tout le passage mis entre crochets manque dans les *Opera posthuma*.

LETTRE VII

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

Il y a déjà bon nombre de semaines, Monsieur, que j'ai eu le plaisir de recevoir votre lettre contenant des observations sur le livre de Boyle. L'auteur se joint à moi pour vous remercier de cette communication; il l'aurait fait plus tôt s'il n'avait eu l'espoir de se libérer assez promptement de la masse des affaires dont il est accablé et de pouvoir, en même temps qu'il vous enverrait ses remerciements, s'appliquer à répondre. Mais cet espoir a été jusqu'ici déçu et les affaires publiques et privées le retiennent de telle façon qu'il ne peut, pour cette fois, que vous témoigner sa gratitude et se voit contraint d'attendre un autre moment pour dire son sentiment sur vos observations. Ajoutez que deux adversaires l'ont attaqué après la publication de son livre et qu'il se juge obligé de leur répondre en premier lieu. Ils ne visent pas cependant ce traité du Nitre, mais un autre petit livre contenant des expériences pneumatiques et prouvant la dilatation de l'air. Sitôt qu'il se sera acquitté de ce travail, il vous fera savoir sa pensée au sujet de vos observations et, en attendant, vous prie de ne lui pas savoir mauvais gré du retard.

Ce Collège philosophique dont j'ai déjà fait mention a été changé en Société Royale par la faveur de notre Roi, et reconnu par un acte public lui accordant de grands privilèges et lui permettant d'espérer que les ressources pécuniaires ne lui feront pas défaut.

Je suis entièrement d'avis que vous ne priviez pas les hommes d'étude des écrits qu'avec votre science et votre pénétration d'esprit vous avez composés, tant sur la philosophie que sur la théologie, et que vous les publiiez, quelques grognements que fassent entendre les théologastres. Votre République est très libre, on y philosophe très librement et cependant votre propre prudence vous engage à ne publier vos idées qu'avec la plus grande modération et à vous remettre au destin pour le reste. Bannissez donc, mon excellent ami, toute crainte d'irriter

les homuncules de notre temps; assez longtemps on a rendu des hommages à l'ignorance et à l'ineptie. Il est temps d'aller à toutes voiles vers la vraie science et de scruter les secrets de la nature plus avant qu'on ne l'a fait jusqu'ici. Vos méditations pourront, je pense, être imprimées sans danger chez vous et il n'est pas à craindre que rien en elles puisse choquer les Sages. Si vous les avez pour défenseurs et protecteurs, qu'avez-vous à redouter d'un vil ignorant ? Je ne vous tiendrai pas quitte, ami très honoré, avant que vous ayez cédé à ma prière et, autant qu'il dépendra de moi, je ne consentirai pas à ce que vos pensées, de si grande importance, restent comme condamnées à un silence éternel. Je vous prie avec insistance de vouloir bien me communiquer, aussi promptement que vous le pourrez, quelle décision vous aurez prise en cette affaire. Peut-être se passera-t-il ici des choses méritant d'être connues de vous. La Société dont je vous ai déjà parlé, va s'occuper maintenant plus activement de mettre ses desseins à exécution et peut-être, pourvu que la Paix se maintienne, ne sera-ce pas sans profit pour la République des Lettres.

Portez-vous bien et croyez à la très grande amitié de votre dévoué

HENRI OLDENBURG.

LETTRE VIII

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

SIMON DE VRIES [14].

J'ai souhaité depuis longtemps, ami très sincère, me rapprocher de vous, mais le temps et le long hiver ne se sont pas prêtés à ce désir. Parfois je me plains de mon sort et de l'éloignement où il nous tient l'un de l'autre. Heureux vraiment, très heureux, votre compagnon Casearius [15] qui demeure sous le même toit, qui, aux repas, à la promenade, peut avoir avec vous des entretiens sur les plus hauts sujets. Bien que cependant nos corps soient si éloignés l'un de l'autre, très souvent vous m'avez été présent à l'esprit, surtout quand je m'applique à vos écrits et les manie. Mais comme tout ne paraît pas également clair à notre cercle d'amis

(c'est bien pourquoi nous avons reconstitué notre collège) et que je ne veux pas que vous me pensiez oublieux de vous, je me suis résolu à vous écrire.

Pour ce qui est du collège, il est institué de la manière suivante : l'un des membres (à tour de rôle) lit votre texte et explique comment il le comprend, après quoi il reprend toutes les démonstrations, en suivant l'ordre des propositions énoncées par vous. Si alors il arrive que nous ne pouvons nous donner satisfaction l'un à l'autre, nous jugeons qu'il vaut la peine de noter le passage et de vous écrire pour que, si possible, vous nous éclairiez et que, sous votre conduite, nous puissions défendre, contre la superstition religieuse, les vérités chrétiennes et soutenir l'assaut du monde entier. Donc, dans ce travail de lecture et d'explication, toutes les définitions ne nous ont pas paru également claires et nous n'avons pas porté le même jugement sur la nature de la définition. En raison de votre absence, nous avons demandé l'avis d'un certain mathématicien qui s'appelle Borelli [16]; ce dernier, quand il parle de la nature de la définition, de l'axiome et du postulat, indique aussi les opinions d'autres personnes. Sa propre pensée est la suivante : *Les définitions sont employées comme prémisses dans la démonstration. Il est donc nécessaire qu'elles soient connues par leur évidence propre, autrement on ne pourrait par elles acquérir une connaissance scientifique c'est-à-dire ayant toutes les marques de la vérité.* En un autre endroit : *ce n'est pas à l'aventure mais avec les plus grandes précautions qu'il faut choisir le mode de construction ou le caractère essentiel premier et le plus connu d'un objet. Car si la construction ou le caractère désigné sont impossibles, il n'y aura point de définition scientifique; si, par exemple, on disait : deux lignes droites enfermant un espace sont dites lignes formant une figure, ce serait la définition d'une chose qui n'est pas et est impossible. Ce qui s'en pourrait tirer, ce serait plutôt de l'ignorance que de la science. D'autre part, si la construction ou le caractère désigné sont possibles et vrais mais inconnus de nous ou douteux, la définition ne sera pas bonne, car les conclusions qui se tirent d'un point de départ inconnu et douteux sont incertaines, elles aussi, et douteuses et ainsi amènent avec elles le soupçon ou l'opinion mais non une science certaine.* Tacquet [17] semble s'écarter de cette opinion, puisqu'il dit, comme vous le savez, que l'on peut, partant d'une énonciation fausse, parvenir à une conclusion vraie. Pour

Clavius [18], dont Borelli mentionne aussi l'opinion, *les définitions sont des termes exprimant une construction; point n'est besoin qu'on donne la raison pour laquelle une chose est définie de telle façon ou de telle autre, il suffit qu'on n'affirme jamais que la chose définie convient à quelque objet avant d'avoir démontré que la définition lui convient.* Borelli donc voudrait que la définition d'un objet se composât d'un caractère premier essentiel, de nous très connu et vrai, ou d'une construction de cet objet. Clavius n'a pas ces exigences : il n'importe guère que le caractère servant à définir soit premier, soit vrai, soit connu ou ne le soit pas, pourvu que ce qui a été l'objet de la définition ne soit pas affirmé d'un objet avant qu'on ait démontré que la définition convient à cet objet. Nous nous rangerions plutôt du côté de Borelli; nous voudrions bien savoir à laquelle des deux opinions vous donnez votre assentiment ou si vous n'approuvez aucune des deux. Puis donc qu'il y a de tels désaccords au sujet de la nature de la définition qui compte parmi les principes de la démonstration, et que, si l'on n'arrive pas à se libérer des difficultés qu'elle soulève, on sera dans l'embarras quant à ce qui s'en déduit, nous aurions grand désir, si ce n'est pas trop vous demander et si vous en avez le loisir, que vous nous écriviez votre sentiment sur ce point et que vous nous disiez quelle distinction vous faites entre les définitions et les axiomes. Borelli n'en admet aucune qui soit vraie, seuls les mots diffèrent, mais je crois que pour vous la distinction est autre que purement verbale.

J'ajouterai que votre troisième définition n'est pas très claire pour nous; j'ai donné comme exemple ce que vous m'avez dit à La Haye, à savoir qu'une chose peut être considérée de deux façons, ou bien telle qu'elle est en elle-même, ou bien telle qu'elle est relativement à autre chose; par exemple, l'entendement peut être considéré sous l'aspect de la pensée ou comme composé d'idées. Mais nous ne voyons pas bien ce que signifie ici cette distinction, car nous jugeons que, pour concevoir droitement la pensée, il faut la comprendre sous forme d'idées, puisque nous détruirions la pensée en supprimant les idées. Ce point donc, l'exemple n'étant pas suffisamment clair pour nous, demeure encore obscur en quelque mesure et nous avons besoin d'une explication complémentaire. En dernier lieu, dans le troisième scolie de la prop. 8 [19] il y a : *Par là il apparaît qu'encore que l'on conçoive deux attributs réellement distincts (c'est-à-dire que*

l'on conçoive chacun d'eux sans le secours de l'autre) ils ne constituent cependant pas deux êtres ou deux substances différentes. La raison en est qu'il est de la nature de la substance que tous ses attributs, je dis chacun d'eux, soient conçus par eux-mêmes puisqu'aucun d'eux n'est, en elle, antérieur à l'autre.

Vous semblez donc supposer que la nature de la substance est ainsi constituée qu'elle puisse avoir plusieurs attributs, mais vous ne l'avez encore démontré nulle part, à moins que vous n'ayez en vue la cinquième définition [20], celle de la substance infinie, c.-à-d. de Dieu. Autrement si je dis que chaque substance a seulement un attribut et que j'aie l'idée de deux attributs, je pourrai conclure valablement que, puisqu'il y a deux attributs différents, il y a aussi deux substances différentes. Sur ce point encore nous vous prions de donner une explication plus claire.

Je vous remercie grandement des écrits qui m'ont été communiqués par P. Balling [21] et qui m'ont donné beaucoup de joie. Mais principalement le scolie de la prop. 19. Si je puis ici vous servir à quelque chose, je suis à votre disposition; il suffira que vous me marquiez votre désir. J'ai commencé d'aller à un cours d'anatomie — je suis presque à la moitié du cours; quand il sera achevé, je commencerai la chimie et ainsi, suivant vos conseils, je parcourrai toute la médecine. Je m'arrête et espère une réponse; recevez les salutations de votre tout dévoué

S. J. de Vries.

Amsterdam, le 24 février 1663.

LETTRE IX

AU TRÈS SAVANT JEUNE HOMME SIMON DE VRIES

Benoit de Spinoza.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Mon ami,

J'ai reçu votre lettre attendue depuis longtemps et vous en remercie très vivement; votre longue absence ne m'est pas moins pénible qu'à vous-même et je suis heureux que

les produits modestes de mes recherches vous soient utiles, ainsi qu'à vos amis. Je continuerai ainsi à vous parler en dépit de la distance. Vous n'avez pas de raison de porter envie à Casearius; nul être ne m'est plus à charge et il n'est personne de qui je me garde autant. Je vous avertis donc et voudrais que tous fussent avertis qu'il ne faut pas lui communiquer mes opinions, si ce n'est plus tard quand il aura mûri. Il est encore trop enfant et trop inconsistant, plus curieux de nouveauté que de vérité. J'espère cependant qu'il se guérira, dans quelques années, de ces défauts de jeunesse, je dirai plus, autant que j'en puis juger par ce que je sais de son naturel, je tiens pour presque certain qu'il s'en guérira, et pour cette raison son caractère m'invite à l'aimer.

Quant aux questions proposées dans votre collège (dont la règle me paraît sagement instituée), je vois que vous êtes arrêtés parce que vous ne distinguez pas entre les genres de définitions. Je veux dire entre une définition s'appliquant à une chose dont on recherche seulement l'essence et une définition que l'on pose pour être seulement examinée. La première sorte de définition, parce qu'elle a un objet déterminé, doit être vraie; il n'en est pas de même de la deuxième sorte. Par exemple, si l'on me demande une description du temple de Salomon, je devrai en donner une description vraie, à moins que je ne veuille plaisanter. Mais si j'ai tracé dans mon esprit le plan d'un temple que je désire édifier et si, de la description de ce temple, je conclus que j'ai besoin de tel fonds de terre, qu'il me faut acheter tant de milliers de pierres et d'autres matériaux, une personne saine d'esprit me dira-t-elle jamais que la conclusion est mauvaise, parce que j'ai usé d'une définition fausse? Quelqu'un exigera-t-il de moi que je prouve la vérité de ma définition? Ce serait me dire que je n'ai pas conçu ce que j'ai conçu, ou exiger de moi que je prouve que j'ai conçu ce que j'ai conçu; ce sont là des sornettes. Ainsi, ou bien ma définition fait connaître une chose telle qu'elle est hors de l'entendement et alors elle doit être vraie et ne diffère pas d'une proposition ou d'un axiome, sauf en ce que la définition s'applique seulement aux essences des choses ou des affections des choses, tandis que l'axiome a une extension plus grande comprenant les vérités éternelles. Ou bien une définition fait connaître une chose telle qu'elle est conçue par nous ou peut l'être. En pareil cas, une définition diffère d'un axiome et d'une proposition en ce qu'on doit exiger

seulement qu'elle soit conçue absolument et non, à la manière d'un axiome, comme une vérité. Une mauvaise définition est donc une définition qui ne se conçoit pas. Pour le faire entendre, je prendrai l'exemple de Borelli : deux lignes droites enfermant un espace sont dites lignes formant une figure. Si, quand on a parlé ainsi, on entend par ligne droite ce que tous entendent par ligne courbe, la définition est bonne (on entendrait par cette définition une figure telle que ⬭ ou d'autres semblables), pourvu que par la suite on n'entende pas des carrés ou d'autres figures. Mais si par ligne droite on entend ce que l'on entend communément, la chose est entièrement inconcevable et il n'y a donc point de définition. Tout cela est confondu par Borelli dont vous êtes disposés à admettre l'opinion. J'ajoute un autre exemple, celui que vous proposez vers la fin. Si je dis que chaque substance n'a qu'un seul attribut, c'est une simple proposition et une démonstration est nécessaire. Mais si je dis : j'entends par substance ce qui se compose d'un attribut unique, la définition sera bonne, pourvu qu'ensuite les choses composées de plusieurs attributs soient désignées par un nom autre que celui de substance. Pour ce que vous dites que je n'ai pas démontré que la substance (ou l'être) peut avoir plusieurs attributs, c'est peut-être que vous n'avez pas voulu être attentifs aux démonstrations. J'en ai donné deux en effet. 1° S'il y a quelque chose d'évident pour nous c'est que tout être est conçu par nous sous quelque attribut, et plus un être a de réalité ou d'être, plus il faut lui reconnaître d'attributs. Par suite un être absolument infini doit être défini, etc. 2° Démonstration que je crois la meilleure : plus j'ai accordé d'attributs à un être, plus je suis obligé de lui accorder d'existence, c'est-à-dire plus je le conçois comme une vérité : ce serait tout le contraire si j'avais forgé une chimère ou quoi que ce fût de semblable.

Quant à ce que vous dites que vous ne concevez pas la pensée sinon sous forme d'idées parce que, supprimant les idées, vous détruisez la pensée, je crois que cela vous arrive par un retour sur vous-même, chose pensante que vous videz de toutes ses pensées et de tous ses concepts. Il n'est pas étonnant que, mettant à part toutes vos pensées, il ne vous reste ensuite rien que vous puissiez penser. Pour ce qui est de la thèse que je soutiens, je pense avoir démontré assez clairement et avec assez d'évidence que l'intellect, bien qu'infini, appartient à

la nature naturée, non à la naturante. Je ne vois pas, ajouté-je, quel rapport cela peut avoir avec la troisième définition et pourquoi cette définition vous arrête. La définition telle que je vous l'ai communiquée, sauf erreur, s'énonce comme il suit : *J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'une autre chose. Par attribut j'entends la même chose à cela près que le terme d'attribut s'emploie par rapport à l'entendement qui attribue à une substance telle nature déterminée.* Cette définition, dis-je, explique avec une clarté suffisante ce que je veux entendre par substance ou attribut. Vous désirez cependant, bien que cela ne soit guère utile, que je montre par un exemple comment une seule et même chose peut être désignée par deux noms. Pour ne point paraître lésiner j'en donnerai deux : j'entends par Israël le troisième patriarche, et par Jacob le même personnage auquel le nom de Jacob a été donné parce qu'il avait saisi le talon de son frère. J'entends par plan ce qui réfléchit tous les rayons lumineux sans altération; j'entends par blanc la même chose à cela près que l'objet est dit blanc par un homme qui regarde le plan.

LETTRE X

AU TRÈS SAVANT JEUNE HOMME SIMON DE VRIES

BENOIT DE SPINOZA.

Mon ami,

Vous me demandez : l'expérience nous est-elle nécessaire pour savoir si la définition d'un attribut est vraie? Je réponds que nous n'avons jamais besoin de l'expérience, sinon pour ce qui ne peut se conclure de la définition que nous donnons d'une chose, comme par exemple l'existence des Modes, car elle ne peut se conclure de la définition de la chose. Mais nous n'avons pas besoin de l'expérience pour connaître ce dont l'existence ne se distingue pas de l'essence et, par suite, se conclut de la définition. Bien plus, aucune expérience ne pourra jamais nous donner pareille connaissance, car l'expérience ne nous enseigne pas les essences des choses; le plus qu'on puisse attendre d'elle est qu'elle dirige l'esprit de

telle façon qu'il s'applique à certaines essences seulement. Puis donc que l'existence des attributs ne diffère pas de leur essence, aucune expérience ne pourra jamais nous la faire saisir.

Vous me demandez encore si les choses réelles et leurs affections sont des vérités éternelles. Je réponds qu'elles en sont. Mais alors, direz-vous, pourquoi ne pas les appeler des vérités éternelles? Pour les distinguer, répondrai-je, ainsi qu'il est d'usage commun, de ces vérités qui ne font connaître aucune chose et aucune affection, celle-ci par exemple : rien ne vient de rien; de telles propositions, dirai-je, et autres semblables sont appelées, au sens absolu du mot, des vérités éternelles par où l'on ne veut rien dire sinon qu'elles n'ont de siège que dans l'esprit, etc.

LETTRE XI

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

RÉPONSE A LA LETTRE VI

Je pourrais alléguer beaucoup de raisons pour rendre excusable à vos yeux mon long silence, je me contenterai d'indiquer les deux principales : la mauvaise santé de M. Boyle et la multiplicité de mes propres affaires. D'une part, M. Boyle s'est trouvé empêché de répondre plus tôt à vos observations sur le salpêtre; de l'autre, j'ai été tellement tenu pendant plusieurs mois que je n'ai pu disposer de moi-même et qu'il m'a fallu, je l'avoue, renoncer à m'acquitter des obligations contractées envers vous. Je ferai en sorte que ces deux obstacles (avec le temps) soient écartés et que l'échange de lettres avec un ami tel que vous puisse être repris. J'en aurai la plus grande satisfaction et je désire bien vivement que (Dieu aidant) notre commerce épistolaire ne souffre plus d'interruption.

Avant de m'entretenir avec vous de ce qui vous concerne particulièrement, je dois vous mander ce que M. Boyle m'a chargé de vous dire en son nom.

Il a accueilli, avec la bonne grâce qui lui est propre, vos observations sur son Traité de Physico-Chimie et

vous est très reconnaissant de l'examen que vous avez bien voulu en faire. Il désire toutefois que vous le notiez, son but n'était pas de donner une analyse vraiment scientifique et complète du salpêtre, mais de montrer que la doctrine, généralement admise dans l'École, des formes substantielles et des quiddités repose sur un fondement très peu solide et que toutes les différences, habituellement dites spécifiques, existant entre les choses se ramènent à la grandeur des parties, à leur mouvement, à leur repos et à leur situation. Cela posé, dit l'auteur, les expériences relatées par lui prouvent plus que suffisamment que le salpêtre proprement dit se décompose par une analyse chimique en deux parties différant l'une de l'autre aussi bien que du tout; qu'ensuite le corps par la jonction de ces parties a été reconstitué de telle sorte que le poids obtenu différât fort peu du poids primitif. Il ajoute qu'il a bien montré que les choses se passaient ainsi; quant à la façon dont cela se produit, — c'est le point, semble-t-il, sur lequel porte votre conjecture — il n'en est pas question, l'auteur ne s'est pas prononcé sur ce sujet pour cette raison que cela était en dehors de son dessein. Votre explication cependant, consistant à voir dans la fixité du salpêtre un effet des impuretés mêlées au nitre et tout ce qui s'ensuit, Boyle dit que ce sont simples affirmations sans preuves; pour ce que vous prétendez que ces impuretés, c'est-à-dire le sel fixe, ont des pores dont l'ouverture correspond à la grandeur des particules de nitre, l'auteur fait observer que le sel extrait des cendres gravelées (communément appelé potasse) forme avec l'esprit de nitre un salpêtre identique à celui que donne l'esprit de nitre avec son propre sel fixe, d'où suit d'après lui que, dans des corps de cette sorte, se trouvent des pores semblables d'où les particules volatiles du nitre ne sont point chassées.

L'auteur ne voit pas non plus que la nécessité de cette matière très subtile que vous supposez, ressorte d'aucun phénomène observé; elle se tire uniquement de l'hypothèse suivant laquelle le vide est impossible. Quant à ce que vous prétendez concernant la cause de la différence de saveur existant entre l'esprit de nitre et le salpêtre, l'auteur répond que cela ne le touche en rien; et quant à votre explication de l'inflammabilité du salpêtre et de la non-inflammabilité de l'esprit de nitre, il dit qu'elle présuppose la théorie cartésienne du feu insuffisamment établie à ses yeux.

Aux expériences sur lesquelles vous prétendez fonder votre explication du phénomène, l'auteur oppose ce qui suit : 1° L'esprit de nitre est bien *matériellement* semblable au salpêtre mais non du tout *formellement*, puisque tous deux diffèrent autant que possible l'un de l'autre par la saveur, l'odeur, la volatilité, le pouvoir de dissoudre les métaux et de changer la couleur des matières végétales, etc. 2° Le fait signalé par vous qu'un certain nombre de particules entraînées vers le haut se déposent en cristaux de salpêtre, trouve d'après lui son explication dans cette circonstance que des particules de salpêtre sont chassées par le feu en même temps que l'esprit de nitre, comme il arrive pour la fumée. 3° Concernant votre assertion relative à l'effet de la défécation, l'auteur fait observer que, par cette défécation, le salpêtre est principalement libéré d'un certain sel très semblable au sel ordinaire, que son mouvement ascendant et son dépôt sous forme cristalline lui sont communs avec d'autres sels : cela est un effet de la pression de l'air et d'autres causes dont on parlera ailleurs et n'a rien à voir avec le point qui est en discussion ici. 4° Pour ce que vous dites enfin touchant votre troisième expérience, cela arrive aussi avec quelques autres sels, car, dit-il, quand le papier est effectivement enflammé il communique un mouvement vibratoire aux particules rigides et fixes composant le sel et les rend ainsi scintillantes.

Pour l'erreur que vous pensez, paragraphe 5, que l'auteur impute à l'illustre Descartes, il croit que vous-même vous trompez; il déclare n'avoir jamais visé Descartes mais bien Gassendi et d'autres qui attribuent aux particules du salpêtre une figure cylindrique, alors qu'elles sont en réalité prismatiques; il n'a d'ailleurs voulu parler que de figures visibles.

Touchant vos observations sur les paragraphes 13 à 18, il se borne à dire que son dessein, en composant son ouvrage, était principalement de montrer, avec preuves à l'appui, quel parti l'on peut tirer de la chimie pour corroborer les principes mécaniques de la philosophie et il ajoute qu'il n'a pas trouvé ce point traité et expliqué avec autant de clarté dans d'autres auteurs. Notre Boyle est de ceux dont la confiance qu'ils ont dans leur raison ne va pas jusqu'à les rendre indifférents à l'accord des phénomènes avec la raison. Il y a, dit-il, une grande différence entre des expériences de rencontre dans lesquelles nous ignorons ce qu'apporte la nature et quelles

circonstances interviennent, et des expériences disposées de telle sorte que l'on sache avec certitude quelles conditions sont réunies.

Les bois sont des corps beaucoup plus complexes que ceux dont traite l'auteur. Dans l'ébullition de l'eau ordinaire, il y a un feu extérieur duquel il n'est pas tenu compte pour la production du son visé par lui. Quant aux si nombreux changements de coloration des plantes, la cause n'en est pas encore connue; mais que ces modifications résultent de changements affectant leurs éléments, c'est ce qui ressort manifestement de cette expérience où la couleur est modifiée par une affusion d'esprit de nitre. Le salpêtre, dit-il, n'a ni bonne ni mauvaise odeur, c'est seulement quand il est dissous qu'il acquiert une mauvaise odeur et il la perd quand il revient à l'état solide. A votre observation sur le paragraphe 25 (le reste, dit-il, le laisse indifférent) il répond qu'il a fait usage des principes posés par Épicure attribuant aux particules un mouvement à elles propre; il lui fallait, en effet, admettre quelque hypothèse pour expliquer le phénomène. Il ne fait cependant pas sienne cette hypothèse, il s'en sert seulement pour soutenir son opinion contre les chimistes et contre l'École et il lui suffit qu'avec son aide on puisse rendre compte de la chose. A ce que vous dites au même endroit touchant l'eau pure qui n'aurait pas le pouvoir de dissoudre les corps solides, notre Boyle répond : les chimistes ont observé en diverses occasions que l'eau pure dissout les sels alcalins plus vite que d'autres corps.

Le temps a manqué jusqu'ici à l'auteur pour examiner vos remarques sur l'état liquide et l'état solide des corps et je vous envoie les observations qui précèdent pour n'être pas plus longtemps privé de commerce et de correspondance avec vous.

Je vous prie expressément de prendre en bonne part ce que je vous mande ici sans grande suite et de façon incomplète; c'est à la hâte avec laquelle je vous écris qu'il vous faut imputer ces défauts, le génie de Boyle demeurant hors de cause. Je résume les entretiens que j'ai eus avec lui sur ce sujet plutôt que je ne reproduis une réponse expresse et méthodique : de là sans doute trop de lacunes, une argumentation moins nette et moins vigoureuse. Que la faute en retombe sur moi, l'auteur doit en être entièrement déchargé.

J'en viens maintenant au point qui nous concerne par-

ticulièrement et je commence par vous demander si vous avez achevé cet ouvrage d'un si haut intérêt où vous traitez de l'origine des choses, de leur dépendance de la cause première, comme aussi de la purification de notre entendement. Certes, très cher ami, je ne crois pas qu'aucune publication puisse être plus agréable que celle d'un pareil traité aux vrais savants et aux esprits sagaces, ni être mieux accueillie par eux. C'est là ce qui doit importer à un homme de votre caractère et de votre esprit, et non le suffrage des théologiens de notre siècle abâtardi, moins soucieux de la vérité que de leur intérêt propre. Je vous adjure donc, invoquant le pacte d'amitié qui nous lie, et le droit que nous avons tous de travailler à l'accroissement et à la diffusion de la connaissance vraie, de ne pas nous priver de vos écrits sur ces matières. Si cependant quelque empêchement, plus grave que je ne le prévois, s'oppose à la publication de l'ouvrage, je vous supplie de vouloir bien m'en communiquer un résumé et de croire que je vous aurai de ce service d'ami une vive gratitude. En retour, je vous transmettrai les écrits du très savant Boyle dont la publication est prochaine; j'y joindrai des documents de nature à vous renseigner sur toute l'organisation de notre Société Royale, du conseil de laquelle je fais partie avec vingt autres membres et où, avec un ou deux autres, je remplis les fonctions de secrétaire. En ce moment je dispose de trop peu de temps pour m'occuper d'autre chose. Je vous prie de croire que vous trouverez en moi la fidélité qu'on peut attendre d'une âme droite et de la promptitude à vous rendre autant de services que mes faibles forces le permettront et je suis de tout cœur votre

HENRI OLDENBURG.
Londres, le 3 avril 1663.

LETTRE XII

AU TRÈS SAVANT ET TRÈS SAGE LOUIS MEYER [22]
Docteur en philosophie et médecine

BENOIT DE SPINOZA.

Mon excellent ami,

J'ai reçu de vous deux lettres, l'une, du 11 janvier, qui m'a été remise par notre ami NN., l'autre, du 26 mars,

envoyée à Leyde par un ami inconnu. L'une et l'autre m'ont fait grand plaisir, tout d'abord parce que j'ai connu par elles que vos affaires allaient tout à fait selon vos désirs et que vous pensiez souvent à moi. Je vous sais beaucoup de gré, en outre, de votre bienveillance envers moi et des marques de considération que vous me donnez. Je vous prie de croire que je vous suis également tout dévoué et que, si l'occasion s'en présente, je m'efforcerai de le montrer autant que mes faibles forces le permettront. Pour commencer je m'efforcerai de répondre aux questions posées dans vos lettres. Vous me demandez ce que la réflexion m'a conduit à penser de l'Infini; je vous le communiquerai très volontiers.

Le problème de l'Infini a toujours paru à tous très difficile et même inextricable, parce qu'on n'a pas distingué ce qui est infini par une conséquence de sa nature ou par la vertu de sa définition et ce qui n'a point de limite non par la vertu de son essence mais par celle de sa cause. Et aussi pour cette raison qu'on n'a pas distingué entre ce qui est dit infini parce que sans limites, et une grandeur dont nous ne pouvons déterminer ou représenter les parties par aucun nombre, bien que nous en connaissions la valeur la plus grande et la plus petite. Et enfin parce qu'on n'a pas distingué entre ce que nous pouvons seulement concevoir par l'entendement, mais non imaginer, et ce que nous pouvons aussi nous représenter par l'imagination. Si l'on avait tenu compte de toutes ces distinctions, on n'aurait pas été accablé sous le poids de tant de difficultés. On aurait clairement connu quel Infini ne peut être divisé en parties ou est sans parties, quel au contraire est divisible, et cela sans qu'il y ait contradiction. On aurait connu, en outre, quel Infini peut être sans difficulté conçu comme plus grand qu'un autre Infini, quel au contraire ne peut l'être, et c'est ce que je vais montrer clairement ci-après. Auparavant toutefois il me faut traiter en quelques mots de quatre sujets : la Substance, le Mode, l'Éternité, la Durée.

Au sujet de la Substance, voici ce que je veux que l'on considère : 1° l'existence appartient à son essence, c'est-à-dire qu'il suit qu'elle existe de sa seule essence et définition; si ma mémoire ne me trompe, je vous ai démontré cela de vive voix et sans le secours d'autres propositions. 2e point qui découle du premier : il n'existe pas plusieurs substances de même nature, mais une substance unique. 3e point enfin : une substance ne peut

être conçue autrement que comme infinie. J'appelle Modes, d'autre part, les affections d'une Substance, et leur définition, n'étant pas celle d'une substance, ne peut envelopper l'existence. C'est pourquoi, bien que les Modes existent, nous pouvons les concevoir comme n'existant pas, d'où suit que, si nous avons égard à la seule essence des modes et non à l'ordre de toute la nature, nous ne pouvons conclure de ce que présentement ils existent, qu'ils existeront par la suite ou qu'ils n'existeront pas, qu'ils ont existé antérieurement ou n'ont pas existé. On voit clairement par là que nous concevons l'existence des Modes comme entièrement différente de celle de la Substance. D'où se tire la différence entre l'Éternité et la Durée; sous le concept de Durée nous ne pouvons concevoir que l'existence des modes, tandis que celle de la Substance est conçue comme Éternité, c'est-à-dire comme une jouissance infinie de l'existence ou de l'être.

De tout cela il ressort clairement que si, comme il arrive bien souvent, nous avons égard à la seule essence des modes et non à l'ordre de la nature, nous pouvons fixer à volonté et cela sans porter la moindre atteinte au concept que nous en avons, l'existence et la durée, la concevoir plus grande ou plus petite et la diviser en parties. Sur l'Éternité au contraire et sur la Substance puisqu'elles ne peuvent être conçues autrement que comme infinies, aucune de ces opérations ne saurait s'exécuter, sans que le concept même que nous avons d'elles fût détruit. Ceux-là donc tiennent de vains propos, pour ne pas dire qu'ils déraisonnent, qui pensent que la Substance étendue est composée de parties, c'est-à-dire de corps réellement distincts les uns des autres. C'est comme si, en joignant des cercles, en les accumulant, l'on s'efforçait de composer un triangle ou un carré ou n'importe quoi d'une essence tout opposée à celle du cercle. Tout ce fatras d'arguments par lesquels les philosophes veulent habituellement montrer que la Substance étendue est finie, s'effondre de lui-même : tous ces discours supposent une Substance corporelle composée de parties. De la même manière d'autres auteurs, après s'être persuadés que la ligne se compose de points, ont pu trouver beaucoup d'arguments pour montrer qu'une ligne n'est pas divisible à l'infini.

Si cependant vous demandez pourquoi nous sommes si naturellement portés à diviser la substance étendue, je répondrai : c'est parce que la grandeur est conçue

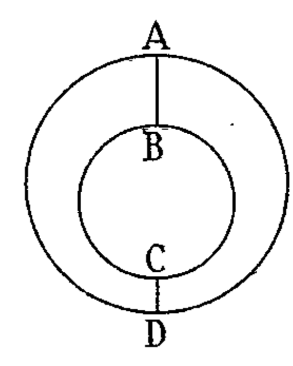
par nous de deux façons : abstraitement ou superficiellement ainsi que nous la représente l'imagination avec le concours des sens, ou comme une substance, ce qui n'est possible qu'au seul entendement. C'est pourquoi, si nous considérons la grandeur telle qu'elle est pour l'imagination, ce qui est le cas le plus fréquent et le plus aisé, nous la trouverons divisible, finie, composée de parties et multiple. Si, en revanche, nous la considérons telle qu'elle est dans l'entendement, et si la chose est perçue comme elle est en elle-même, ce qui est très difficile, alors, ainsi que je vous l'ai suffisamment démontré auparavant, on la trouve infinie, indivisible et unique.

Maintenant, du fait que nous pouvons à volonté délimiter la Durée et la Grandeur, quand nous concevons celle-ci en dehors de la Substance et faisons abstraction en celle-là de la façon dont elle découle des choses éternelles, proviennent le Temps et la Mesure. Le Temps sert à délimiter la Durée, la Mesure, à délimiter la Grandeur de telle sorte que nous les imaginions facilement, autant que la chose est possible. Puis, du fait que nous séparons de la Substance même les affections de la Substance et les répartissons en classes pour les imaginer aussi facilement qu'il est possible, provient le Nombre à l'aide duquel nous arrivons à des déterminations précises. On voit clairement par là que la Mesure, le Temps et le Nombre ne sont rien que des manières de penser ou plutôt d'imaginer. Il n'est donc pas étonnant que tous ceux qui ont entrepris de concevoir la marche de la nature à l'aide de notions semblables et encore mal comprises, se soient embarrassés dans des difficultés inextricables dont ils n'ont pu se tirer qu'en brisant tout et en admettant les pires absurdités. Comme il y a beaucoup de choses, en effet, que nous ne pouvons saisir que par le seul entendement, non du tout par l'Imagination, et telles sont, avec d'autres, la Substance et l'Éternité, si l'on entreprend de les ranger sous des notions comme celles que nous avons énumérées, qui ne sont que des auxiliaires de l'Imagination, on fait tout comme si l'on s'appliquait à déraisonner avec son imagination. Les modes mêmes de la Substance ne pourront jamais être connus droitement, si on les confond avec ces Êtres de raison que sont les auxiliaires de l'imagination. Quand nous faisons cette confusion, en effet, nous les séparons de la Substance et faisons abstraction de la manière en laquelle ils découlent de l'Éternité, c'est-à-dire que nous

perdons de vue les conditions sans lesquelles ces modes ne peuvent être droitement connus.

Pour le voir plus clairement, prenez cet exemple : dès que l'on aura conçu abstraitement la Durée et que, la confondant avec le Temps, on aura commencé de la diviser en parties, il deviendra impossible de comprendre en quelle manière une heure, par exemple, peut passer. Pour qu'elle passe, en effet, il sera nécessaire que la moitié passe d'abord, puis la moitié du reste et ensuite la moitié de ce nouveau reste, et retranchant ainsi à l'infini la moitié du reste, on ne pourra jamais arriver à la fin de l'heure. C'est pour cela que beaucoup, n'ayant pas accoutumé de distinguer les êtres de raison des choses réelles, ont osé prétendre que la Durée se composait d'instants et, de la sorte, pour éviter Charybde, ils sont tombés en Scylla. Car il revient au même de composer la Durée d'instants et de vouloir former un nombre en ajoutant des zéros.

On voit encore par ce qui vient d'être dit, que ni le nombre ni la mesure ni le temps, puisqu'ils ne sont que des auxiliaires de l'imagination, ne peuvent être infinis, sans quoi le nombre ne serait plus le nombre, ni la mesure, la mesure, ni le temps, le temps. D'où l'on voit clairement pourquoi beaucoup de gens, confondant ces trois êtres de raison, avec les choses réelles dont ils ignoraient la vraie nature, ont nié l'Infini. Mais pour mesurer la faiblesse de leur raisonnement, rapportons-nous-en aux mathématiciens qui ne se sont jamais laissé arrêter par des arguments de cette qualité, quand ils avaient des perceptions claires et distinctes. Outre, en effet, qu'ils ont trouvé beaucoup de grandeurs qui ne se peuvent exprimer par aucun nombre, ce qui suffit à montrer l'impossibilité de tout déterminer par les nombres, ils connaissent aussi des grandeurs qui ne peuvent être égalées à aucun nombre mais dépassent tout nombre assignable. Ils n'en concluent pas cependant que de telles grandeurs dépassent tout nombre par la multitude de leurs parties; cela résulte de ce que, à leurs yeux, ces grandeurs ne se prêtent, sans une contradiction manifeste, à aucune détermination numérique. Par exemple, la somme des distances inégales comprises entre deux cercles AB et CD et celle des variations



que la matière en mouvement peut éprouver dans l'espace ainsi délimité, dépassent tout nombre assignable. Cela ne résulte pas de la grandeur excessive de cet espace, car, si petit que nous le supposions, la somme des distances inégales dépassera toujours tout nombre. Cela ne résulte pas non plus, comme il arrive dans d'autres cas, de ce que nous n'avons pas pour ces distances de maximum et de minimum car, dans cet exemple, il y a un maximum AB et un minimum BC; cela résulte seulement de ce que la nature de l'espace compris entre deux cercles non concentriques n'admet pas un nombre déterminé de distances inégales. Si donc l'on voulait déterminer par le nombre la somme de toutes ces distances inégales, il faudrait faire en même temps qu'un cercle ne fût plus un cercle.

De même, pour revenir à notre sujet, si l'on voulait déterminer tous les mouvements de la matière qui ont eu lieu jusqu'à l'instant présent, en les ramenant ainsi que leur durée à un nombre et à un temps déterminés, ce serait comme si l'on s'efforçait de priver de ses affections la Substance corporelle que nous ne pouvons concevoir autrement que comme existante, et de faire qu'elle n'ait pas la nature qui est la sienne. Je pourrais démontrer cela clairement, ainsi que beaucoup d'autres points que j'ai touchés dans cette lettre, si je ne le jugeais inutile.

Dans tout ce qui précède on voit clairement que certaines choses sont infinies par leur nature et ne peuvent être conçues en aucune façon comme finies; que certaines choses le sont par la vertu de la cause dont elles dépendent, et que toutefois, quand on les conçoit abstraitement, elles peuvent être divisées en parties et être regardées comme finies, que certaines autres enfin peuvent être dites infinies ou, si vous l'aimez mieux, indéfinies, parce qu'elles ne peuvent être égalées par aucun nombre, bien qu'on les puisse concevoir comme plus grandes ou plus petites; il n'est donc pas nécessaire que des choses qu'on ne peut égaler par un nombre soient égales, comme on le voit assez par l'exemple donné ci-dessus et par beaucoup d'autres.

Je vous ai enfin, en peu de mots, mis sous les yeux, sauf erreur, la cause des erreurs et des confusions qui se sont produites au sujet de cette question de l'Infini et j'ai expliqué ces erreurs de telle sorte qu'il n'y ait plus, à ce que je pense, une seule question relative à l'Infini

que je n'aie touchée ou dont la solution ne se déduise très facilement de mon exposé. Je ne juge donc pas qu'il vaille la peine de vous retenir plus longtemps sur ce sujet.

Je voudrais cependant noter encore que les Péripatéticiens modernes ont mal compris, à ce que je crois, une démonstration donnée par les Péripatéticiens anciens pour tenter d'établir l'existence de Dieu. Telle, en effet, que je la trouve dans un certain auteur juif appelé Rab Ghasdaj [23], voici comment elle s'énonce. S'il existe un progrès à l'infini des causes dans la nature, tout ce qui existe sera l'effet d'une cause. Or, à aucune chose qui dépend d'une cause, il n'appartient d'exister par la vertu de sa nature. Donc il n'existe dans la nature aucune chose à l'essence de laquelle il appartient d'exister nécessairement. Mais cette conclusion est absurde, donc la supposition d'où on la déduit l'est aussi. La force de l'argument ne réside pas en ce qu'il est impossible qu'un Infini en acte soit donné ou encore un progrès des causes à l'infini, mais seulement dans cette supposition que les choses qui n'existent pas nécessairement par nature ne sont pas déterminées à exister par une chose qui, elle, existe.

Je devrais passer maintenant, étant pressé par le temps, à votre deuxième lettre, mais il me sera plus facile de répondre aux questions qu'elle contient, quand vous m'aurez honoré d'une visite. Je vous prie donc de venir le plus tôt possible, car le temps de mon départ approche. J'en resterai là. Portez-vous bien et n'oubliez pas celui qui se dit votre...

Rijnsburg, le 20 *avril* 1663 [24].

LETTRE XIII

A MONSIEUR HENRI OLDENBURG

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA LETTRE XI

Monsieur,

J'ai reçu votre lettre longtemps attendue et suis ainsi en situation d'y répondre. Auparavant toutefois je dois vous expliquer, en peu de mots, ce qui m'a empêché de

vous écrire plus tôt. Après avoir, au mois d'avril, transporté ici ma demeure, je suis parti pour Amsterdam. A mon arrivée, quelques-uns de mes amis me demandèrent une copie d'un certain Traité contenant l'exposition, suivant la méthode géométrique, de la deuxième partie des Principes de Descartes et un résumé des plus importantes questions de métaphysique, Traité dicté par moi, il y a quelque temps, à un jeune homme à qui je ne voulais pas communiquer librement ma propre manière de voir. Ils me prièrent en outre d'exposer le plus tôt possible, de la même façon, la première partie des Principes. Comme il m'était difficile de répondre à mes amis par un refus, je me suis mis au travail et, en deux semaines, j'ai terminé cette première partie et l'ai remise à mes amis qui alors me demandèrent l'autorisation de publier le tout. Ils l'ont obtenue sans peine, sous la condition que l'un d'eux, moi présent, améliorerait le style de cet écrit et y joindrait une petite préface où il avertirait les lecteurs et montrerait par un ou deux exemples que, loin d'en tenir tout le contenu pour vrai, *j'étais sur plus d'un point d'une opinion tout opposée*. Tout cela un ami, qui devait procurer la publication de ce petit ouvrage, m'a promis de le faire et cela m'a retenu quelque temps à Amsterdam. Et à mon retour dans ce village que j'habite, j'ai eu tant de visites que je n'ai pu disposer de moi-même. Maintenant enfin je trouve un moment, très excellent ami, pour correspondre avec vous et vous expliquer pourquoi j'ai autorisé la publication de ce traité. De la sorte, peut-être quelques personnes d'un rang élevé se trouveront-elles dans ma patrie qui voudront voir mes autres écrits où je parle en mon propre nom, et feront-elles que je puisse les publier sans aucun risque. Dans ce cas je ne tarderai guère sans doute à faire paraître quelque chose; s'il en est autrement, je garderai le silence plutôt que de me rendre odieux à mes concitoyens en leur imposant, contre leur gré, la connaissance de mes opinions. Je vous prie donc, mon honorable ami, de vouloir bien attendre jusqu'au moment où j'aurai pris parti; alors, ou bien vous aurez le Traité lui-même imprimé, ou bien le résumé que vous m'en demandez. Et si, en attendant, vous désirez avoir un ou deux exemplaires de celui qui est sous presse, sitôt que vous m'aurez fait connaître votre désir et en même temps un moyen commode d'envoi, je me prêterai à votre désir. Je reviens maintenant à votre lettre.

Je vous suis, comme il sied, très reconnaissant à vous et aussi à M. Boyle de votre bienveillance si marquée à mon égard et de votre procédé amical. Vos occupations si nombreuses et si importantes n'ont pu vous faire oublier votre ami, bien plus, vous voulez bien promettre que vous ferez tout le nécessaire pour que dorénavant notre correspondance ne souffre plus d'aussi longue interruption. Je sais grand gré à M. Boyle d'avoir consenti à répondre à mes observations bien qu'en passant et comme il s'occupait en même temps d'autre chose. Je le reconnais d'ailleurs : ces observations ne sont pas d'une importance telle que le très savant M. Boyle dépense à y répondre un temps qu'il peut employer à des pensées plus relevées. Pour moi, je n'ai jamais pensé et, en vérité, il me serait impossible de croire, que ce savant homme n'ait eu d'autre dessein, dans son Traité du Nitre, que de montrer la fragilité de cette doctrine enfantine et ridicule des formes substantielles et des qualités, etc... Persuadé au contraire qu'il voulait nous expliquer la nature du nitre, à ses yeux un corps hétérogène composé de parties fixes et de volatiles, j'ai voulu par mon explication montrer (et je crois l'avoir fait surabondamment) que nous pouvons très facilement expliquer tous les phénomènes du salpêtre, tous ceux du moins dont j'ai connaissance, sans admettre qu'il soit un corps hétérogène mais le tenant pour homogène. Pour cela je n'avais pas à montrer que le sel fixe est un sédiment d'impureté du salpêtre, mais seulement à le supposer, pour voir comment M. Boyle pourrait me montrer qu'il n'est pas un sédiment d'impureté, mais qu'il est absolument nécessaire pour constituer l'essence du salpêtre, qui sans lui ne pourrait être conçu. Je croyais, en effet, que M. Boyle voulait démontrer cela. Pour ce que j'ai dit que le sel fixe a des ouvertures à la mesure des particules du nitre, je n'en avais pas besoin pour expliquer la régénération du salpêtre, car, de ce que j'ai dit, savoir que la régénération du salpêtre consiste dans la seule solidification de l'esprit de nitre, il ressort clairement, en effet, que toute chaux dont les ouvertures sont trop étroites pour contenir les particules de salpêtre et dont les parois sont molles, est apte à arrêter le mouvement des particules de nitre et conséquemment, suivant mon hypothèse, à régénérer le salpêtre lui-même; il n'est donc pas surprenant que l'on trouve d'autres sels, comme celui du tartre et celui des cendres potassiques, à l'aide

desquels on peut reproduire le salpêtre. J'ai donc dit que le sel fixe de salpêtre avait des ouvertures à la mesure des particules de nitre pour expliquer pourquoi le sel fixe de salpêtre est plus apte à la régénération de ce corps de telle façon qu'il ne diffère que peu de son poids primitif. Bien mieux, du fait qu'on trouve d'autres sels pouvant servir à la régénération du salpêtre, je pensais conclure que la chaux de salpêtre n'est point un élément essentiel de la constitution du salpêtre, si M. Boyle n'avait dit qu'aucun sel n'est plus universellement répandu que le salpêtre et qu'il pouvait en conséquence y en avoir de non apparent dans le tartre et dans les cendres gravelées. Quant à ce que j'ai dit, en outre, que les particules de salpêtre étaient dans les plus grandes ouvertures entourées d'une matière plus subtile, je l'ai conclu, comme le note M. Boyle, de l'impossibilité du vide. Mais je ne sais pourquoi il appelle cela une hypothèse, alors que l'impossibilité du vide découle clairement de ce principe que le néant n'a pas de propriétés. Et je m'étonne que M. Boyle ait des doutes sur ce point alors qu'il semble professer que les accidents n'ont pas d'existence propre; si une quantité pouvait être donnée en dehors de toute substance n'y aurait-il pas, je le demande, un accident ayant une existence propre ?

Quant aux causes de la différence de saveur qui existe entre l'esprit de nitre et le salpêtre lui-même, j'ai dû les supposer pour montrer comment je pouvais, par la seule différence que j'ai admise qu'il y eût entre l'esprit de nitre et le salpêtre, expliquer très facilement ce phénomène sans tenir aucun compte du sel fixe.

Ce que j'ai dit de l'inflammabilité de l'esprit n'implique aucune supposition sinon que, pour exciter une flamme dans quelque corps, une matière disjoignant et agitant la partie du corps est nécessaire; et je crois que l'expérience quotidienne, en même temps que la raison, montre suffisamment que ces conditions sont en effet requises.

J'en viens aux expériences que j'ai rapportées à l'appui de mon explication, non qu'elles en établissent entièrement la vérité à mes yeux, mais, je l'ai dit expressément, elles les confirment *dans une certaine mesure*. A la première de ces expériences M. Boyle ne fait aucune objection en dehors de ce que j'ai noté moi-même dans les termes les plus exprès. Il ne dit d'ailleurs absolument rien des tentatives faites par moi pour supprimer toute

raison de douter, sur les points où mes observations s'accordent avec les siennes. Pour ce qu'il objecte à la deuxième expérience, à savoir que, par l'épuration, le salpêtre est le plus souvent débarrassé d'un sel ressemblant au sel ordinaire, il le dit mais ne le prouve pas; quant à moi, je le répète, je n'ai pas rapporté ces expériences pour établir entièrement la vérité de mon explication, mais parce qu'elles me semblent confirmer dans une certaine mesure ce que j'avais dit et ce que j'avais montré qui s'accordait avec la raison. Ce que dit M. Boyle touchant la formation de petits cristaux de salpêtre qui s'observerait aussi avec d'autres sels, je ne vois pas en quoi cela importe au point en discussion, car j'accorde que d'autres sels aussi déposent un sédiment d'impureté et deviennent plus volatiles quand ils en sont libérés. Contre la troisième expérience je ne vois pas que M. Boyle dise rien qui me touche. J'ai cru que cet illustre auteur avait dans le paragraphe 5 combattu Descartes ainsi qu'il l'a fait ailleurs, en vertu de la liberté de philosopher reconnue à tous, et sans que son honneur ou celui de Descartes en souffre aucune atteinte; d'autres lecteurs des écrits de M. Boyle et des Principes de Descartes en jugeront peut-être de même, sauf avis contraire. Et je ne vois toujours pas que M. Boyle explique ouvertement sa pensée, car il ne dit nulle part si le salpêtre cesse d'être du salpêtre en cas que ces petits cristaux visibles, qu'il dit avoir seuls en considération, disparaissent jusqu'à ce qu'ils aient pris la forme d'un parallélipipède ou d'une autre figure.

Mais je laisse tout cela et je passe à ce que M. Boyle expose touchant les sujets traités dans les paragraphes 13 à 18. J'avoue volontiers que cette régénération du salpêtre est une belle expérience pour rechercher la nature même du salpêtre, lorsqu'on connaît déjà les principes mécaniques de la philosophie et qu'on sait que tous les changements se font dans les corps suivant des lois mécaniques; mais je nie que ces vérités découlent plus clairement et plus évidemment de cette expérience que de beaucoup d'autres qui se présentent d'elles-mêmes et *qui ne peuvent cependant servir à les établir de façon décisive*. Pour ce que dit M. Boyle qu'il n'a pas trouvé ces matières traitées avec autant de clarté dans les autres philosophes, peut-être a-t-il, contre les raisons données par Verulam et Descartes et pour les réfuter, des arguments que je ne connais pas. Je ne rapporte pas ici ces

raisons parce que je ne pense pas que M. Boyle puisse les ignorer. Je dis seulement que ces philosophes ont voulu, eux aussi, accorder les phénomènes avec leur raison; si néanmoins ils ont commis quelque erreur, ils furent hommes, dirai-je, et rien d'humain ne leur fut étranger, je pense. M. Boyle dit ensuite qu'il y a une grande différence entre les expériences banales et douteuses que j'ai rapportées, expériences dans lesquelles nous ignorons quelles conditions se trouvent naturellement réunies et quelles circonstances s'y ajoutent, et les expériences dont au contraire les conditions nous sont connues avec certitude. Mais je ne vois pas du tout que M. Boyle nous ait expliqué la nature des corps qu'il emploie, dans son expérience : celle de la chaux de salpêtre et celle de l'esprit de nitre; de sorte que ces deux matières ne sont pas moins obscures que celles dont j'ai parlé : la chaux commune et l'eau. Pour le bois, je reconnais que c'est un corps plus complexe que le salpêtre; mais qu'importe, aussi longtemps que j'ignore la nature tant de l'un que de l'autre et de quelle façon l'échauffement se produit dans l'un et dans l'autre, quel intérêt cela peut-il avoir, je le demande ? Je ne sais pas non plus ce qui donne à M. Boyle le droit d'affirmer qu'il connaît, dans le cas dont il s'agit, les conditions réunies. *Comment pourra-t-il, je le demande, nous montrer que cet échauffement ne provient pas de quelque matière très subtile.* Dira-t-il que cela résulte de ce que le poids ne subit qu'une très petite diminution ? Alors même qu'il n'en subirait aucune, on n'en pourrait à mon avis rien conclure; nous voyons, en effet, avec quelle facilité les choses peuvent être colorées par la pénétration d'une très petite quantité de matière et sans que leur poids en soit augmenté ou diminué d'une manière appréciable pour nos sens. J'ai donc quelque raison de douter s'il n'y a pas adjonction de certains éléments qui échapperaient à nos sens, aussi longtemps surtout que j'ignore comment toutes ces modifications, observées par M. Boyle au cours de son expérience, peuvent avoir leur origine dans les corps eux-mêmes. Bien mieux, je tiens pour certain que l'échauffement et cette effervescence dont parle M. Boyle proviennent de quelque matière adventive. Je crois aussi que, s'il s'agit de montrer que la cause du son doit être cherchée dans le mouvement de l'air, cela se conclut plus aisément de l'ébullition de l'eau (je passerai l'agitation sous silence) que de l'expérience relatée, où l'on ignore

quelles conditions sont réunies et où l'on observe un échauffement dont on ne sait le comment ni le pourquoi. Il y a enfin beaucoup de corps qui n'exhalent aucune odeur et tels cependant qu'on sente une odeur sitôt que les parties en sont agitées et chauffées, odeur qui est entièrement abolie par le refroidissement (autant du moins que nous pouvons l'apprécier) : tels sont, par exemple, l'ambre et d'autres corps dont j'ignore s'ils sont plus complexes que le salpêtre.

Mes observations concernant le paragraphe 20 montrent que l'esprit de nitre n'est pas un pur esprit, mais contient de la chaux de salpêtre et d'autres matières; quand M. Boyle dit avoir remarqué à l'aide de la balance que le poids des gouttes d'esprit de nitre introduites par lui était presque égal au poids d'esprit de nitre détruit par la déflagration, je doute en conséquence que son observation ait été assez soigneuse.

Enfin, bien que l'eau pure puisse dissoudre plus vite les sels alcalins, autant que nos yeux nous permettent d'en juger, comme elle est un corps plus homogène que l'air, elle ne peut, ainsi que l'air, avoir autant de sorte de corpuscules capables de s'insinuer dans les pores de toute espèce de chaux. C'est pourquoi l'eau se composant principalement de particules d'une même sorte, qui peuvent dissoudre la chaux jusqu'à un certain point, tandis que l'air ne le peut, il suit de là que l'eau dissoudra la chaux beaucoup plus rapidement que l'air jusqu'à ce même point; mais en revanche l'air se composant de particules les unes plus épaisses et d'autres beaucoup plus subtiles, si bien qu'il y en a de tout genre, et ces particules pouvant s'insinuer en beaucoup de façons à travers des pores bien trop étroits pour que les particules d'eau y puissent pénétrer, il suit de là que l'air, s'il ne peut dissoudre la chaux de salpêtre aussi vite que le fait l'eau, parce qu'il ne peut contenir autant de particules de chaque sorte, la dissout cependant en parties beaucoup plus fines, l'affaiblit davantage et la rend ainsi plus apte à arrêter le mouvement des particules d'esprit de nitre. Car les expériences ne m'obligent à admettre aucune différence entre l'esprit de nitre et le salpêtre lui-même, sinon que les particules du dernier sont au repos, tandis que celles du premier, s'entrechoquant, sont animées d'un mouvement très vif. C'est la même différence qu'entre la glace et l'eau.

Mais je n'ose vous retenir plus longtemps sur ces

matières; je crains d'en avoir trop dit, bien qu'autant que je l'ai pu, je me sois efforcé d'être bref. Si cependant je vous ai importuné, je vous prie de me pardonner et d'interpréter dans le meilleur sens des remarques franches et sincères, faites par un ami. J'ai, en effet, jugé qu'il ne fallait pas garder le silence sur ces matières en vous répondant. Et donner des éloges à ce que l'on ne goûte pas, ce serait pure flatterie; rien ne me paraît plus funeste et plus condamnable dans l'amitié. J'ai donc résolu de m'expliquer ouvertement et j'ai cru que cette franchise entière était ce qui devait être le plus agréable à des philosophes. Si cependant vous le jugez préférable, libre à vous de jeter au feu ces réflexions plutôt que de les transmettre au très savant M. Boyle. Faites comme vous le voudrez, pourvu que vous ne mettiez pas en doute mon entier attachement à vous et à M. Boyle. Je regrette que ma petitesse ne me permette pas de vous le montrer autrement qu'en paroles, toutefois...

Voorburg, 17/27 juillet 1663.

LETTRE XIV

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

Monsieur et très excellent ami,

C'est à mes yeux un véritable bonheur que la reprise de notre commerce épistolaire. Sachez donc que j'ai reçu avec une grande joie votre lettre du 17/27 juillet et cela à double titre, parce qu'elle m'attestait votre santé et parce qu'elle m'assurait de la constance de votre amitié envers moi. Pour comble vous m'y annonciez l'envoi à l'impression de la première partie et de la deuxième des Principes de Descartes, démontrés suivant la méthode des géomètres, et vous m'en offrez libéralement un exemplaire ou deux. J'accepte le don d'une âme charmée, et je vous prie de vouloir bien remettre ce Traité encore sous presse à M. Pierre Serrarius [25] qui habite Amsterdam. Je lui ai demandé, en effet, de rece-

voir le livre et de me l'expédier par un ami devant passer la mer.

Permettez-moi de vous exprimer en outre mon regret de ce que vous renonciez à la publication d'écrits que vous reconnaissez comme vôtres, surtout dans un État où l'on est si libre de penser comme on veut et de dire sa pensée. Je voudrais vous voir affranchi de semblables inquiétudes, étant donné surtout que vous pouvez taire votre nom et vous mettre ainsi à l'abri de tout risque.

M. Boyle est en voyage en ce moment; dès son retour, je lui communiquerai cette partie de votre très savante lettre qui le concerne et je vous transmettrai son opinion sur vos idées sitôt que j'en serai instruit. Vous avez déjà vu, je pense, son « Chimiste sceptique » qui, publié il y a déjà longtemps en latin, a été répandu à l'étranger. Il contient beaucoup de thèses se rapportant à la chimie et à la physique et soumet à un examen sévère les principes hypostatiques, ainsi qu'on les appelle, des Spagyriques [26].

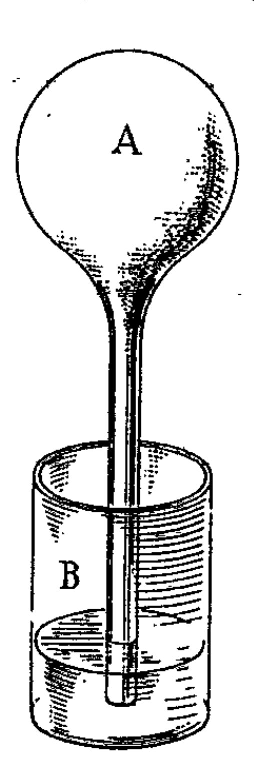
Il a publié naguère un autre petit livre qui, peut-être, n'est pas encore parvenu à vos librairies et que pour cette raison je vous envoie en vous priant de faire bon accueil à ce présent. Ce livre contient la défense de la force élastique de l'air, contre un certain François Linus [27] qui veut expliquer les phénomènes décrits dans les Essais physico-mécaniques de M. Boyle, par un lien contraire à l'entendement et à toutes les données des sens. Lisez et examinez ce petit livre; après, vous me direz ce que vous en pensez.

Notre Société royale poursuit son dessein avec zèle dans la mesure de ses forces; elle se renferme dans les bornes de l'expérience et de l'observation, interdit tout ce qui peut être cause de discussion.

Une expérience remarquable a été faite naguère qui cause beaucoup de tourment aux partisans du vide, et en revanche donne beaucoup de satisfaction aux partisans du plein. Voici en quoi elle consiste. Un flacon de verre A entièrement rempli d'eau est renversé dans un vase de verre B contenant également de l'eau. Le tout est placé sous la cloche de la nouvelle machine pneumatique de M. Boyle, et l'on y fait le vide.

On voit bientôt des bulles d'air monter en quantité dans le flacon et en chasser l'eau qui descend dans le vase B. Les deux vaisseaux sont laissés en cet état pendant un jour ou deux, en donnant fréquemment

des coups de pompe pour retirer l'air qui se trouverait sous la cloche. On les enlève ensuite de la cloche et le flacon A rempli de cette eau privée d'air est de nouveau renversé dans le vase B, après quoi on place la cloche sur le tout et l'on fait à nouveau le vide en pompant. On aperçoit une bulle montant par le col du ballon A, et parvenant jusqu'en haut, puis, quand on donne une série de coups de pompe, cette bulle s'élargit et de nouveau refoule toute l'eau du flacon. On recommence alors, on enlève la cloche, on remplit jusqu'au bord le flacon d'eau privée d'air, on le renverse comme précédemment, puis on replace la cloche. Quand alors on aura fait le vide sous la cloche l'eau demeurera comme suspendue dans le flacon et n'en descendra pas. Dans cette expérience la cause qui, suivant Boyle, fait que l'eau reste en suspension dans l'expérience de Torricelli (à savoir la pression de l'air sur l'eau contenue dans le vase B) paraît entièrement supprimée, et cependant l'eau ne descend pas dans ce flacon.



Je ne puis clore ma lettre sans insister à nouveau pour la publication de vos recherches, et je ne cesserai pas de vous y exhorter avant d'avoir obtenu satisfaction. En attendant, si vous voulez bien me communiquer les principales d'entre ces méditations, quelle ne serait pas ma gratitude et combien je vous en aurai d'obligation! Puisse votre santé se maintenir florissante et puissiez-vous continuer à m'aimer.

Votre ami tout dévoué,

HENRI OLDENBURG.

Londres, le 31 juillet (10 août, nouveau style).

LETTRE XV

A MONSIEUR LOUIS MEYER

B. DE SPINOZA ENVOIE SES SALUTATIONS.

Mon excellent ami,

Voici la préface [28] que vous m'avez fait tenir par notre ami de Vries, je vous la renvoie par le même intermédiaire.

J'ai mis en marge quelques notes, mais il y a encore quelques observations qu'il m'a paru préférable de vous communiquer par lettre :

1° A la page 4 vous faites connaître au lecteur à quelle occasion j'ai composé la première partie; je voudrais qu'en ce même endroit ou ailleurs, comme il vous plaira, vous l'avertissiez en outre que ce travail a été fait en deux semaines. Ainsi prévenu, nul ne pensera que mon exposé soit donné comme si clair qu'on ne puisse en éclaircir davantage le contenu, et de la sorte on ne se laissera pas arrêter par un ou deux mots qui pourraient paraître obscurs.

2° Je voudrais que vous fissiez observer que beaucoup de propositions sont démontrées par moi autrement qu'elles ne le sont par Descartes, non que j'aie voulu corriger Descartes, mais seulement pour mieux conserver l'ordre que j'ai adopté et ne pas augmenter en conséquence le nombre des axiomes. Pour la même raison, j'ai dû démontrer beaucoup de propositions simplement énoncées sans démonstration par Descartes et ajouter des choses omises par lui. Enfin je vous prie très instamment, mon très cher ami, de renoncer à ce que vous avez écrit à la fin contre ce pauvre individu [29] et de l'effacer en conséquence. Bien que d'ailleurs j'aie plusieurs raisons de vous le demander, je me contenterai de vous en donner une seule : je voudrais que l'on se persuadât partout sans difficulté que je publie cet écrit dans l'intérêt de tous, et que vous-même en l'éditant êtes mû par le seul désir de répandre la vérité, qu'en conséquence vous avez de votre mieux fait en sorte de rendre ce petit ouvrage, agréable à tous, d'inviter les hommes, avec bienveillance et douceur, à l'étude de la philosophie et n'avez eu d'autre but que l'intérêt commun. On le croira sans peine quand on verra qu'il n'y a d'attaque dirigée contre personne ni rien qui puisse être jugé offensant le moins du monde pour qui que ce soit. Que si cependant cet individu, ou bien un autre, voulait plus tard montrer sa malveillance, alors vous pourrez dépeindre sa vie et ses œuvres et l'on vous approuvera. Je vous demande donc de bien vouloir attendre jusque-là, et en même temps que de vous rendre à mon désir, de me croire de tout cœur votre

B. DE SPINOZA.

Voorburg, le 3 août 1663.

Notre ami de Vries avait promis d'emporter cette lettre, mais, ne sachant quand il retournera auprès de vous, je vous l'envoie par un autre. Je vous envoie en même temps une partie du scolie de la proposition 27, partie II, dont la place est au commencement de la page 15, pour que vous la remettiez à l'imprimeur et qu'elle soit imprimée. Les mots que je joins doivent de toute nécessité être imprimés et ajoutés à la règle 14 ou 15, insertion qui ne présente pas de difficulté.

LETTRE XVI

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

Monsieur et très respectable ami,

A peine trois ou quatre jours sont passés depuis que j'ai donné une lettre au messager ordinaire. J'y faisais mention d'un petit livre écrit par M. Boyle et que je jugeais devoir vous envoyer. Je n'avais pas, à ce moment, l'espoir de trouver si tôt un ami qui pût l'emporter. Il s'en est depuis présenté un plus vite que je ne l'aurais cru. Recevez donc ce livre que je n'ai pu envoyer en même temps que ma lettre et auquel je joins le salut de M. Boyle actuellement de retour. Il vous prie de consulter la préface qu'il a faite pour ses expériences sur le salpêtre, vous connaîtrez par elle le vrai but qu'il s'était proposé dans son ouvrage : il s'agissait de montrer que l'on peut illustrer par des expériences nettes les propositions tenues pour vraies par la philosophie récente, plus solide que l'ancienne, et que l'on peut les exposer le mieux du monde sans les formes de l'École, les qualités et les absurdités de cette sorte. En revanche, il n'a jamais entrepris de faire connaître la nature du salpêtre ou de désapprouver ce qui a pu être dit par qui que ce soit sur l'homogénéité de la matière et les différences qui peuvent naître dans les corps du seul mouvement, de la figure, etc. Il a seulement voulu montrer, dit-il, que les diversités de structure des corps entraînent entre eux diverses différences et que des effets extrêmement divers

en sont la conséquence, d'où suit que, jusqu'au moment où l'on sera parvenu à une matière première, les philosophes et d'autres encore peuvent admettre une certaine hétérogénéité. Et je ne crois pas qu'il y ait au fond désaccord entre M. Boyle et vous. Pour ce que vous dites que toute chaux dont les ouvertures sont trop étroites pour contenir les particules du nitre et dont les parois sont peu résistantes, est capable d'arrêter le mouvement des particules du nitre lui-même, Boyle répond que si l'on combine l'esprit de nitre avec d'autres chaux, le corps ainsi obtenu ne sera cependant pas de véritable salpêtre.

Quant au raisonnement dont vous faites usage pour renverser l'hypothèse du vide, Boyle dit qu'il le connaît et l'a prévu, mais il ne se repose pas sur ce raisonnement; il affirme qu'il y reviendra ailleurs.

Il demande que je vous prie de lui donner, si vous le pouvez, un exemple de deux corps odorants qui, réunis en un seul, forment un corps tout à fait inodore (le salpêtre). Telles sont, dit-il, les parties du salpêtre : l'esprit répand une odeur très âcre, le sel fixe n'est pas dépourvu d'odeur.

Il vous prie en outre de considérer avec soin si vous avez justement comparé la glace et l'eau avec le salpêtre et son esprit; toute la glace, en effet, se résout en eau et la glace, qui n'a pas d'odeur, demeure inodore quand elle est fondue; au contraire, on trouve des différences de qualité entre l'esprit de nitre et son sel fixe, comme le montre abondamment le traité imprimé.

Ce sont là, avec d'autres semblables, les observations que j'ai recueillies en causant avec notre illustre auteur; à cause de la faiblesse de ma mémoire, je suis certain en les reproduisant d'en diminuer la force plutôt que de l'augmenter. Puisque vous êtes d'accord sur le principal, je ne voudrais pas insister sur les divergences. Je préférerais travailler à conjoindre vos esprits pour cultiver à l'envi une philosophie véritable et solidement fondée. Qu'il me soit permis de vous inviter à continuer d'établir fortement les principes des choses, comme il convient à l'acuité de votre esprit mathématique, tandis que j'engage mon noble ami Boyle, à confirmer et à illustrer sans retard cette même philosophie par des expériences et des observations répétées et faites avec soin. Vous voyez, très cher ami, quel est mon dessein, quelle est mon ambition. Je sais que nos philosophes dans

ce royaume s'acquittent toujours de leurs fonctions d'expérimentateurs, et je ne suis pas moins persuadé que vous remplirez avec zèle la tâche qui vous est propre, quelles que puissent être les plaintes et les accusations des philosophes ou des théologiens. Vous ayant déjà, dans plusieurs lettres précédentes, exhorté à le faire, je n'insiste pas présentement pour ne pas vous importuner. Je vous demande seulement de bien vouloir m'envoyer par M. Serrarius, le plus tôt possible, tout ce que vous avez déjà fait imprimer, qu'il s'agisse du commentaire de Descartes ou de ce que vous avez tiré du trésor de votre propre entendement. Vous m'obligerez ainsi et connaîtrez, à la première occasion, que je suis votre tout dévoué

HENRI OLDENBURG.

Londres, le 4 août 1663.

LETTRE XVII

AU TRÈS SAVANT ET TRÈS AVISÉ PIERRE BALLING [30]

B. DE SPINOZA.

Cher ami, votre dernière lettre, écrite sauf erreur le 26 du mois dernier, m'est parvenue régulièrement. Elle me remplit de tristesse et d'inquiétude. Je trouve bien quelque allègement à considérer la sagesse et la force d'âme qui vous font mépriser les attaques de la fortune ou plutôt de l'opinion, alors qu'elles sont le plus pressantes. Mon inquiétude cependant ne laisse pas de croître de jour en jour et, pour cette raison, je vous prie et vous adjure par notre amitié de ne pas vous lasser de m'écrire abondamment. Pour ce qui est des présages dont vous faites mention, à savoir qu'en un temps où votre enfant était encore en parfaite santé, vous avez entendu des gémissements, pareils à ceux qu'il a poussés quand il fut malade, et qui furent bientôt suivis de son décès, je suis porté à croire que ce ne furent pas de vrais gémissements mais seulement quelque chose que vous avez imaginé. Vous dites, en effet, que vous étant levé et ayant prêté l'oreille pour les entendre, vous ne les entendiez plus aussi nettement que vous le faisiez auparavant et que vous le fites plus tard vous étant rendormi. Cela montre

que ces gémissements n'étaient rien qu'imagination : votre imagination affranchie, se donnant carrière, a pu se représenter des gémissements bien définis de façon plus effective et plus vive qu'au moment où vous étiez debout et dirigiez votre ouïe vers un lieu bien déterminé. Je puis confirmer et en même temps expliquer ce que je vous dis là par ce qui m'est arrivé à moi-même, l'hiver dernier, à Rijnsburg. Un matin, alors que le ciel déjà s'éclairait, m'éveillant à la suite d'un rêve très pénible, les images qui s'étaient présentées à moi dans le rêve, se sont offertes à mes yeux avec autant de vivacité que si c'eussent été des objets réels, en particulier celle d'un certain Brésilien noir et crasseux que je n'avais jamais vu auparavant. Cette image disparaissait en très grande partie quand, pour me soulager, je fixais mon regard sur un livre ou quelque autre objet, mais sitôt que j'en détournais les yeux et que je cessais de regarder attentivement quoi que ce fût, la même image du même nègre reparaissait avec la même vivacité à diverses reprises jusqu'à ce que, peu à peu, elle disparût du champ visuel. Je considère comme étant certainement de même nature ce qui s'est présenté comme une vision à mon sens interne et ce qui s'est offert à votre sens auditif. Mais la cause étant très différente dans les deux cas, ce qui vous est arrivé à vous fut un présage, tandis qu'il n'en a pas été ainsi pour moi; cela se comprend bien par la raison que je vais dire. Les effets de l'imagination naissent de la constitution soit du corps, soit de l'âme. Pour éviter toute prolixité, je me contenterai ici de le prouver par la seule expérience. Nous savons par expérience que les fièvres et les autres maladies du corps sont des causes de délire, que ceux qui ont un sang épais n'imaginent que des rixes, des sévices, des meurtres et autres choses semblables. Nous voyons aussi que l'imagination peut être sous la dépendance de la seule constitution de l'âme, quand, ainsi que nous en faisons souvent l'expérience, elle suit en tout les traces de l'entendement, enchaîne et ordonne ses images, comme l'entendement ses démonstrations; de sorte que nous ne pouvons presque rien connaître par l'entendement dont l'imagination ne forme à sa suite une image. Cela étant, les effets de l'imagination qui proviennent de causes corporelles ne pourront jamais être des *présages* de choses futures parce que leurs causes n'enveloppent aucune chose à venir. En revanche les effets de l'imagination ou images qui tirent leur origine

de la constitution de l'âme peuvent être des *présages* de quelque chose future, parce que l'âme peut toujours pressentir confusément ce qui sera. Elle peut donc l'imaginer aussi nettement et vivement que si un objet de même sorte était présent. Un père, dirai-je (pour prendre un exemple tel que vous-même), aime son fils de telle façon que lui-même et le fils qu'il chérit font un seul et même être. Et comme il doit y avoir nécessairement dans la pensée (ainsi que je l'ai démontré ailleurs) une idée de l'essence des affections propres au fils et de leurs conséquences, que d'autre part, en raison de son union avec son fils, le père est une partie du fils, il est nécessaire aussi que l'âme du père participe de l'essence idéale du fils, de ses affections et de leurs conséquences; cela aussi je l'ai plus complètement démontré ailleurs. Puisque maintenant l'âme du père participe idéalement de tout ce qui découle de l'essence du fils, le père peut, ainsi que je l'ai dit, imaginer parfois quelqu'une des choses qui en découlent aussi vivement que si elle se présentait à lui, pourvu que les conditions suivantes soient remplies : 1° Il faut que l'événement qui se produira au cours de la vie du fils soit notable; 2° qu'il soit tel qu'on puisse l'imaginer facilement; 3° que le moment où cet événement se produira ne soit pas trop éloigné; 4° enfin que le corps soit bien constitué. Il ne s'agit pas de la santé, mais il doit être libre, affranchi de tout souci, de toute affaire pouvant du dehors troubler les sens. Il peut être utile aussi que les objets auxquels nous pensons aient évoqué fréquemment des images semblables à celles qui auront une certaine signification. Par exemple, si pendant que nous parlons avec tel ou tel homme, il arrive que nous entendions plusieurs fois des gémissements, en cas que nous pensions à cet homme, ces gémissements qui frappaient nos oreilles quand nous parlions avec lui, nous reviennent à la mémoire. Telle est, cher ami, mon opinion sur la question que vous posez. J'ai été très bref, je le reconnais, mais j'ai fait en sorte que vous eussiez un sujet de m'écrire à la première occasion.

Voorburg, le 20 juillet 1664.

LETTRE XVIII

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

GUILLAUME DE BLYENBERGH [31].

Monsieur et ami inconnu,

J'ai lu attentivement plusieurs fois déjà votre Traité récemment publié avec son appendice. Dire quelle extrême solidité j'y ai trouvée et quel plaisir j'y ai pris, c'est à un autre plutôt qu'à vous que je croirais convenable de le faire; du moins ne puis-je passer sous silence que, plus souvent mon attention se porte sur ce livre, plus il me plaît et que je ne cesse d'y découvrir quelque chose que je n'avais pas encore observé. Je ne veux pas toutefois avoir l'air d'un flatteur dans cette lettre ni trop admirer l'Auteur : je sais que des dieux tout s'obtient au prix d'un labeur. Vous vous demandez qui je suis et vous êtes surpris qu'un inconnu prenne la liberté de vous écrire, je vous dirai donc que je suis un homme qui, par amour de la vérité pure, s'efforce vers la science, dans cette vie brève et fragile, autant que la nature de l'esprit humain le permet. Il ne se propose, en recherchant la vérité, d'autre but que la vérité elle-même. Il veut, par la science, parvenir non aux honneurs et aux richesses, mais à la possession seule de la vérité qui en est en quelque sorte l'effet. Il ne trouve à aucune vérité, à aucune science un attrait comparable à celui de la métaphysique, au moins d'une de ses parties. Il met en elle tout le charme de sa vie et lui affecte ses heures de loisir. Nul, j'en suis convaincu, ne s'y est adonné avec autant de bonheur que vous et un zèle égal au vôtre, nul en conséquence n'est parvenu à ce degré de perfection que votre ouvrage me montre que vous avez atteint.

Sans tant de mots, l'homme que je suis, il vous sera loisible de le mieux connaître pour peu que vous consentiez à vous l'attacher de façon à ouvrir, à percer, si je puis dire, ses pensées.

Mais je reviens à votre Traité. Si j'y ai trouvé maintes choses délectables, il s'en est présenté quelques-unes aussi d'une digestion difficile et au sujet desquelles il y au-

rait quelque impertinence à un inconnu tel que moi à vous proposer des objections, d'autant plus que je ne sais si cela vous serait agréable. C'est pourquoi je commence par vous demander si je puis, en cas que, dans les soirées d'hiver, j'aie du temps de reste et que vous consentiez à répondre, vous soumettre quelques difficultés que je trouve encore dans votre livre. Sous cette condition toutefois que je ne vous empêche en rien de vous appliquer à une besogne plus nécessaire ou plus agréable, car, s'il y a une chose qui soit plus qu'aucune autre l'objet de mon désir, c'est que, suivant la promesse faite dans votre livre, vous donniez de vos opinions une exposition plus complète. J'aurais voulu vous dire cela de vive voix au lieu de vous l'écrire, mais j'ignore le lieu où vous demeurez et la maladie d'une part, mes occupations de l'autre, m'obligent à renvoyer cette visite à plus tard.

Pour que cette lettre cependant ne soit pas tout à fait vide et dans l'espoir que cette observation unique ne vous sera pas désagréable, je vous dirai que dans les Principes comme dans les Pensées métaphysiques, vous posez, soit en votre propre nom, soit au nom de Descartes dont vous exposez la doctrine, que c'est tout un de conserver et de créer (chose parfaitement claire de soi pour quiconque y réfléchit et qu'on peut tenir pour une notion première) et que Dieu n'a pas seulement créé les substances mais aussi le mouvement dans les substances, c'est-à-dire que Dieu ne maintient pas seulement par la création continue les substances dans leur état, mais aussi leur mouvement et leur tendance. Dieu n'est pas cause seulement en ce sens que l'âme prolonge son existence et persévère dans son état par une volonté et une opération immédiate de Dieu (peu importe le nom que vous choisissez); il l'est aussi en ce sens qu'il détermine les mouvements de l'âme. C'est-à-dire qu'à la cause qui fait que les choses prolongent leur existence, à savoir la création de Dieu, il faut aussi rapporter les tendances et les mouvements des choses puisque, en dehors de Dieu, il n'y a point de cause du mouvement. De là suit que Dieu n'est pas seulement cause de la substance de l'âme mais aussi, comme vous le posez en divers passages, de chaque tendance et de chaque mouvement de l'âme auquel nous donnons le nom de volonté. Et de cette proposition découle nécessairement ou bien qu'il ne peut y avoir rien de mauvais dans le mouvement ou la volonté de l'âme, ou bien que Dieu lui-même est cause immédiate de ce mal. Car toutes les actions que

nous appelons mauvaises sont produites par le moyen de l'âme et conséquemment par l'influence immédiate de Dieu et avec son concours. Par exemple, l'âme d'Adam veut manger du fruit défendu; ainsi qu'il apparaît par ce qui précède, ce n'est pas seulement à l'influence de Dieu qu'il faut attribuer l'existence d'une volonté dans Adam, il faut aussi lui attribuer que cette volonté se manifeste de telle façon déterminée; si bien que Dieu n'étant pas seulement l'être à qui la volonté d'Adam doit d'exister, mais aussi celui à qui elle doit d'agir de telle façon déterminée, ou bien cet acte défendu d'Adam n'est pas mauvais en soi, ou bien il faut admettre que ce que nous appelons le mal est l'œuvre de Dieu lui-même. Ni vous, ni M. Descartes, ne me paraissez résoudre la difficulté en disant que le mal est un *non-être* auquel Dieu ne contribue en rien : d'où, en effet, la volonté de manger (du fruit défendu) ou celle des démons orgueilleux provient-elle ? Puisque la volonté (comme vous l'observez avec raison) ne diffère pas de l'âme elle-même, mais qu'elle est tel mouvement ou tel autre, c'est-à-dire la tendance de l'âme, le concours de Dieu lui sera nécessaire aussi bien pour tel mouvement que pour tel autre; or le concours de Dieu ne consiste pas en autre chose, tel que vous le faites connaître dans vos écrits, qu'à déterminer une chose de telle façon ou de telle autre par sa volonté; ainsi il y a concours de Dieu dans le cas d'une volonté mauvaise en tant qu'elle est mauvaise, comme dans le cas d'une volonté bonne en tant qu'elle est bonne. Car la volonté de Dieu qui est cause absolue de tout ce qui est, tant dans la substance que dans la tendance, semble être aussi la cause première de la volonté mauvaise en tant que mauvaise. De plus il n'y a point en nous de détermination de la volonté que Dieu n'ait connue de toute éternité : ce serait attribuer à Dieu une imperfection que d'admettre qu'il la puisse ignorer, mais comment la connaît-il sinon parce qu'elle fait partie de ses décrets ? Ce sont donc les décrets de Dieu qui sont cause de nos déterminations. Et de la sorte il suit ou bien qu'une volonté mauvaise n'est pas un mal, ou bien que Dieu est cause immédiate de ce mal et qu'il est son œuvre. Et la distinction que font les théologiens entre l'acte et le mal qui s'y attache n'est pas de mise ici, car Dieu a décrété aussi bien le caractère de l'acte que l'acte lui-même; c'est-à-dire Dieu n'a pas seulement décrété qu'Adam mangerait, mais que nécessairement il mangerait contre l'ordre reçu. D'où il suit, une fois encore, que l'acte de

manger d'Adam malgré l'ordre reçu, n'est pas un mal ou que ce mal est l'œuvre de Dieu.

Tels sont, Monsieur, pour le moment les points que je ne puis bien entendre dans votre Traité, car l'une et l'autre de ces hypothèses me paraissent également difficiles à accepter. J'attends de votre jugement perspicace et de votre habileté une réponse qui me donne satisfaction et j'espère vous montrer, par la suite, combien je vous en saurai gré. Veuillez croire Monsieur, que seul m'incite à demander cette réponse mon zèle pour la vérité; je suis libre, je n'ai de lien avec aucune profession, je vis d'un commerce honorable, et j'emploie à ces recherches les loisirs qu'il me laisse. Je vous prie de ne pas prendre mon objection en mauvais gré et, si vous consentez à me répondre comme je le désire vivement, veuillez écrire à

GUILLAUME DE BLYENBERGH.
Dordrecht, le 12 décembre 1664.

LETTRE XIX

AU TRÈS SAVANT GUILLAUME DE BLYENBERGH

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

J'ai enfin reçu à Schiedam, le 26, votre lettre du 12 décembre contenue dans une autre qui est du 24 du même mois; j'ai connu par elle que, dans votre amour de la vérité, vous la preniez pour objet unique de vos studieux efforts et, n'ayant moi-même d'autre souci dans l'âme, je n'ai pu faire autrement que de m'engager non seulement à satisfaire votre désir en répondant, selon mes forces, aux questions posées dans votre lettre et dans celles qui pourront suivre, mais à faire de mon mieux dans l'avenir pour resserrer nos relations et créer entre nous une amitié sincère. Pour ce qui me concerne, en effet, entre toutes les choses qui ne dépendent pas de moi, il n'en est aucune qui ait pour moi plus de prix qu'un lien d'amitié établi avec des hommes aimant sincèrement la vérité. Je le crois, en effet : parmi les objets qui ne sont pas en notre pouvoir, il n'en est pas au monde auxquels nous puissions

nous attacher avec plus de tranquillité qu'à l'amitié de tels hommes; pas plus qu'on ne peut abandonner la vérité une fois qu'on l'a perçue, des hommes ne peuvent cesser de s'aimer l'un l'autre, quand l'amitié qu'ils se portent, se fonde sur leur commune ardeur à connaître la vérité. Une amitié de cette nature n'est-elle pas d'ailleurs entre toutes les choses qui ne dépendent pas de nous, ce qu'il y a de plus haut et de plus aimable? Et la vérité n'est-elle pas ce qui peut rapprocher les opinions et unir étroitement les âmes? Je ne dirai rien de plus des avantages très considérables qui en découlent, pour ne pas m'attarder à un sujet que certainement vous connaissez fort bien et, si j'ai cru devoir en toucher un mot dans les lignes qui précèdent, c'est pour mieux marquer à quel point il me sera doux, aussi dans l'avenir, de profiter de toute occasion pour vous servir.

Je vais donc, pour commencer, répondre à votre question qui se rapporte essentiellement au point que voici : il semble résulter clairement de la Providence de Dieu, laquelle ne diffère en rien de sa volonté, et aussi bien du concours qu'il prête au monde et de la création continue par lui de toutes choses, que le mal ou le péché ne peuvent exister ou que Dieu lui-même en est l'auteur. Mais vous n'expliquez pas ce que vous entendez par le mal, et, dans la mesure où il est possible de le conclure de l'exemple que vous donnez : une certaine volonté déterminée d'Adam, vous semblez avoir en vue, quand vous parlez du mal, la volonté elle-même en tant qu'elle est conçue comme déterminée de telle ou telle façon ou est contraire au commandement de Dieu; c'est pourquoi vous dites (j'en dirais autant si je posais le problème de la même façon) que c'est une grande absurdité d'affirmer soit que Dieu lui-même agit contrairement à sa propre volonté, soit que des actions puissent être bonnes bien que contraires à la volonté de Dieu. Pour moi, je ne puis accorder que le mal et le péché soient rien de positif, et encore bien moins que quoi que ce soit puisse être ou arriver contre la volonté de Dieu. Je ne dis pas seulement que le péché n'est rien de positif, j'affirme qu'on parle improprement et d'une façon tout humaine quand on dit que nous péchons envers Dieu ou que les hommes peuvent offenser Dieu. Pour ce qui touche le premier point, nous savons en effet que toute chose existante, considérée en elle-même et non relativement à quelque autre, enveloppe une perfection ayant exactement les mêmes limites que son essence, car essence

et perfection, c'est tout un. Je suppose par exemple la décision prise par Adam ou la volonté particulière qu'il a eue de manger du fruit défendu; cette décision considérée en elle-même enveloppe autant de perfection qu'il y a de réalité exprimée par elle; et cela se connaît par cette considération que nous ne pouvons concevoir dans un objet aucune imperfection, sinon quand nous le comparons à quelque autre ayant plus de réalité. Par suite nous ne pouvons trouver aucune imperfection dans la décision prise par Adam aussi longtemps que nous la considérons en elle-même sans la comparer à d'autres décisions plus parfaites et témoignant d'un état plus parfait. On peut même comparer Adam à une infinité d'autres objets tels que des pierres ou des troncs d'arbres, qui seraient beaucoup plus parfaits eu égard à cette décision [si elle se rencontrait en eux] [32]. Et cela, tout le monde l'accordera, car tout le monde voit avec admiration, dans les animaux, des manières d'être et d'agir qu'il réprouve dans les hommes : telles les guerres auxquelles se livrent les abeilles, la jalousie des pigeons, etc.; méprisables dans l'humanité, ce sont là choses qui nous paraissent ajouter à la perfection des animaux. Cela étant, il suit clairement que le péché, n'ayant rien en lui que des marques d'imperfection, ne peut exprimer aucune réalité et tel est le cas pour la décision prise par Adam et sa mise à exécution.

De plus, nous ne devons pas dire que la volonté d'Adam est contraire à la Loi de Dieu et qu'elle est un mal parce qu'elle déplaît à Dieu : admettre que quelque chose puisse arriver contre la volonté de Dieu, qu'ayant un désir il n'ait pas le pouvoir de le satisfaire et que sa nature, comme celle d'un être créé, le porte à éprouver de la sympathie pour certains modes et de l'antipathie pour d'autres, outre que ce serait attribuer à Dieu une grande imperfection, cela est en contradiction absolue avec la nature de la volonté divine. Cette volonté, en effet, ne différant en rien de son entendement, il est aussi impossible qu'un événement quelconque arrive contrairement à sa volonté, qu'il l'est de concevoir un objet réel en désaccord avec son entendement; tel un cercle carré. Puis donc que la volonté ou la décision d'Adam, considérée en elle-même, n'est pas un mal, et à parler proprement ne va pas contre la volonté de Dieu, Dieu peut en être cause ou plutôt, pour la raison même que vous avez aperçue, il doit en être cause. Non certes en tant que cette décision

est mauvaise, mais le mal qui est en elle n'est pas autre chose que la privation d'un état qu'à cause d'elle Adam a dû perdre. Et il est certain qu'une privation n'est rien de positif et que le nom même dont nous l'appelons n'a de sens qu'au regard de notre entendement, non au regard de l'entendement divin. Cette appellation a pour origine l'habitude où nous sommes de joindre ensemble tous les invidus du même genre, par exemple tous ceux qui ont la forme extérieure de l'homme, de donner de ce genre une définition que nous croyons convenir à tous et de juger ensuite que tous sont également aptes à la perfection la plus haute que nous puissions déduire de cette définition. Quand nous en trouvons un dont les œuvres sont en désaccord avec cette perfection, nous disons qu'il en est privé et qu'il s'écarte de sa nature; nous ne le ferions pas si nous n'avions commencé par le comprendre dans cette définition et ne lui attribuions pas arbitrairement une nature conforme à elle. Mais Dieu ne connaît pas les choses abstraitement, il ne forme pas d'elles des définitions générales et n'exige pas d'elles plus de réalité que l'entendement divin et la puissance divine ne leur en a réellement accordé; d'où cette conséquence manifeste que la privation dont nous parlions tout à l'heure n'existe que pour notre entendement et non au regard de Dieu. De la sorte, à ce qu'il me semble, le problème qui vous arrêtait, est entièrement résolu. Pour vous aplanir davantage la voie cependant, et vous ôter tout scrupule, je crois nécessaire de répondre aux deux questions suivantes : 1° Pourquoi l'Écriture Sainte dit-elle que Dieu souhaite la conversion du pécheur et pourquoi a-t-il interdit à Adam de manger du fruit de l'arbre, alors que par décret divin Adam devait nécessairement en manger? 2° Comment concevoir qu'ainsi qu'il paraît suivre des propositions avancées par moi, l'orgueilleux, l'avare, le désespéré honorent Dieu tout de même que le généreux, le patient, le charitable?

Sur le premier point, je réponds que l'Écriture use constamment d'un langage tout anthropomorphique, convenant au vulgaire auquel elle est destinée; ce vulgaire est incapable de percevoir les vérités un peu hautes. C'est pourquoi, j'en suis persuadé, toutes les règles de vie, dont Dieu a révélé aux Prophètes que l'observation était nécessaire au salut, ont pris la forme de lois, et, pour la même raison, les Prophètes ont forgé des paraboles. En premier lieu, en effet, ils ont présenté comme exprimant la volonté

d'un Roi et d'un Législateur, les moyens de salut et de perdition révélés par Dieu et dont il était cause; ils ont appelé lois ces moyens de salut qui ne sont rien que des causes et les ont transformés en lois; ils ont donné le caractère de récompense et de châtiment au salut et à la perdition qui ne sont autre chose que les effets découlant nécessairement de ces mêmes causes. Ils ont accommodé leur langage à cette histoire ou parabole plutôt qu'à la vérité et, en beaucoup d'occasions, prêté à Dieu les passions de l'homme, tantôt la colère, tantôt la miséricorde, parfois le désir de ce qui n'est pas encore, parfois la jalousie et le soupçon; ils ont même cru que Dieu pouvait être induit en erreur par le Diable. Les philosophes, en conséquence, et tous ceux qui sont au-dessus de la loi, c'est-à-dire pratiquent la vertu par amour pour elle, parce qu'elle est ce qu'il y a de meilleur et non parce que la loi l'ordonne, ne doivent pas être choqués par ce langage.

L'interdiction du fruit de l'arbre consistait donc seulement dans la révélation faite par Dieu à Adam des conséquences mortelles qu'aurait l'ingestion de ce fruit; c'est ainsi que nous savons par la lumière naturelle qu'un poison donne la mort. Me demanderez-vous en vue de quelle fin Dieu lui a fait cette révélation? Je réponds : pour augmenter sa connaissance et par cela même sa perfection. Demander à Dieu pourquoi il ne lui a pas donné en même temps une volonté plus parfaite, ce serait aussi absurde que de demander pourquoi il n'a pas accordé au cercle toutes les propriétés de la sphère; ainsi qu'il suit clairement des considérations qui précèdent, et que j'ai démontrées dans la première partie des *Principes de la philosophie de Descartes démontrés géométriquement* (scolie de la prop. 15).

Quant à la deuxième difficulté, il est vrai sans doute que les méchants expriment à leur manière la volonté de Dieu, ils ne sont cependant pas pour cela à comparer avec les bons : plus une chose a de perfection, en effet, plus elle participe de la divinité et plus elle exprime la perfection de Dieu. Puis donc que les bons ont incomparablement plus de perfection que les méchants, leur vertu ne peut se comparer à celle des méchants, car les méchants n'ont pas l'amour de Dieu qui découle de la connaissance de Dieu et par lequel, seul, suivant notre entendement humain, nous sommes dits serviteurs de Dieu. Bien plus, comme ils ne connaissent pas Dieu, ils ne sont qu'un instrument dans la main du divin ouvrier, et un instrument qui sert à son

insu et se détruit en servant, tandis que les bons servent en le sachant et se rendent plus parfaits en servant.

[Voilà, Monsieur, ce que, pour le moment, je puis répondre à votre question; tout mon désir est que cette réponse vous satisfasse. Si cependant vous y trouviez encore quelque difficulté, je voudrais en être instruit, afin de voir si je puis la lever. Vous n'avez pas à craindre de m'importuner aussi longtemps que vous ne serez point satisfait, rien ne m'étant plus agréable que les raisonnements par lesquels on rend la vérité saisissable. Je voudrais toutefois pouvoir user, en vous écrivant, du langage que mon éducation m'a rendu familier parce que je pourrais ainsi mieux exprimer ma pensée. Je vous prie d'excuser les fautes contenues dans la présente lettre, de vouloir bien les corriger vous-même et me tenir pour votre dévoué ami et serviteur.

B. DE SPINOZA.

Lange Bogart, le 3 janvier 1665.

Je dois rester encore trois à quatre semaines en cet endroit (à Schiedam), après quoi je compte aller à Voorburg. Je pense recevoir une réponse de vous auparavant, mais si vos occupations vous retenaient veuillez m'écrire à Voorburg à l'adresse suivante : ruelle de l'Église, maison de maître Daniel Tydeman peintre.] *

LETTRE XX

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

GUILLAUME DE BLYENBERGH.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur et cher ami,

Tout d'abord, quand j'ai reçu votre lettre, je me suis senti disposé, après une lecture rapide, non seulement à répondre sur-le-champ, mais aussi à réfuter une grande

* Tout le passage mis entre crochets manque dans la traduction latine de la lettre contenue dans les *Opera posthuma*. Nous le traduisons d'après le texte hollandais.

partie de son contenu. Mais plus je l'ai méditée, moins j'y ai trouvé de matière à objections et le plaisir que je prenais à la lire n'était pas moindre que le désir que j'en avais eu. Avant cependant que je vous demande, comme c'est mon intention, la solution de quelques difficultés, il faut que vous sachiez que je m'applique toujours, en philosophant, à suivre deux règles générales : la première est le concept clair et distinct de mon entendement, la deuxième est la parole révélée de Dieu ou la volonté de Dieu. Par l'observation de la première règle, je m'efforce d'être un ami de la vérité; par l'une et l'autre, un philosophe chrétien, et s'il arrivait, après un long examen, que la connaissance naturelle me parût être en conflit avec le Verbe divin, ou ne pas bien s'accorder avec lui, la parole de Dieu a sur mon âme une autorité telle que les concepts que je crois clairs me deviendraient suspects, plutôt que je ne consente à les opposer à la vérité que je pense m'être prescrite dans le livre, ou à les mettre au-dessus d'elle. Quoi d'étonnant, puisque je veux croire fermement que cette parole est la parole de Dieu, c'est-à-dire qu'elle est provenue d'un Dieu suprême et tout parfait qui comprend plus de perfection que je ne puis en avoir l'idée et, peut-être, a voulu affirmer de lui-même et de ses œuvres plus de perfections que je ne puis en percevoir en ce moment, je dis : en ce moment présent, avec mon entendement fini. Il peut se faire, en effet, que je me prive, par mes œuvres, d'une perfection plus grande, et, par suite, si j'étais doué de cette perfection dont me privent mes propres actions je pourrais percevoir que tout ce qui nous est proposé et enseigné dans ce Verbe s'accorde avec les concepts les plus sains de mon esprit. Mais je me soupçonne de me priver moi-même, par mon erreur prolongée, d'une condition meilleure, et, comme vous le dites (Partie I, Prop. 15), notre connaissance, même quand elle est le plus claire, enferme encore de l'imperfection; je m'incline donc de préférence, même sans raison, vers ce Verbe, m'appuyant sur ce fondement qui est venu de l'être le plus parfait (cela je le présuppose, mais la démonstration en serait trop longue pour trouver place ici) et doit pour cela obtenir ma créance. Si maintenant je portais un jugement sur votre lettre en me guidant sur ma première règle seulement, comme si la seconde n'existait pas ou que je ne la connusse pas, je devrais vous accorder beaucoup de points, et je devrais admettre, je l'accorde aussi, vos idées sub-

tiles. Ma deuxième règle, en revanche, m'oblige à me séparer de vous. Mais, autant qu'on le peut dans une lettre, je veux examiner plus amplement ces idées en ayant égard à la fois à l'une et à l'autre des deux règles.

En premier lieu, puisque, d'après votre deuxième proposition, créer et conserver sont une seule et même chose et puisque Dieu ne fait pas seulement que les choses se conservent mais aussi que les mouvements et les modes persévèrent dans leur état, c'est-à-dire leur prête son concours, je me demande, suivant la première des deux règles, s'il ne semblait pas suivre de là que le mal n'existe pas ou que Dieu lui-même en est l'auteur; c'est la conclusion à laquelle on est conduit en s'appuyant sur ce principe que rien ne peut arriver contre la volonté de Dieu, sans quoi il y aurait en lui de l'imperfection; en d'autres termes les choses dont Dieu est l'auteur peuvent aussi être mauvaises (puisque celles que nous appelons mauvaises y sont comprises). Mais cette conclusion, elle aussi, implique contradiction et comme je ne pouvais, de quelque côté que je voulusse me tourner, me libérer de l'obligation de me contredire, je me suis adressé à vous comme au meilleur interprète de vos propres idées. Dans votre réponse vous dites persister dans votre opinion sur le premier point, à savoir que rien n'arrive et ne peut arriver contre la volonté de Dieu; quant à cette difficulté qu'il s'agirait de lever : Dieu est-il donc l'auteur du mal ? vous niez que *le péché soit rien de positif* et vous ajoutez qu'*il ne peut se dire que très improprement que nous péchons contre Dieu.* Dans la première partie de l'Appendice, chapitre 6, vous dites aussi qu'*il n'y a pas de mal absolu, comme il est de soi manifeste. Car tout ce qui existe, considéré en soi même, en dehors de toute relation à un autre objet, enveloppe une perfection qui en toute chose s'étend jusqu'où s'étend l'essence de la chose, et par suite il est évident que les péchés, puisqu'ils n'expriment rien qu'une imperfection, ne peuvent consister en quoi que ce soit qui exprime une essence.* Si le péché, le mal, l'erreur, de quelque nom que vous l'appeliez, n'est rien d'autre que la perte ou la privation d'un état plus parfait, il semble suivre de là qu'à la vérité l'existence n'est pas un mal ni une imperfection, mais qu'un mal peut prendre naissance dans une chose existante. Car le parfait n'est pas privé d'un état plus parfait par une action également parfaite, mais bien par ce fait que nous inclinons vers un état d'imperfection en usant mal des forces qui nous ont été accordées.

Vous semblez appeler cela *non un mal mais un état de moindre bien, parce que les choses considérées en elles-mêmes enferment une perfection et qu'aux choses,* comme vous dites, *n'appartient pas plus d'essence que l'entendement divin et la puissance divine ne leur en a accordé et ne leur en confère réellement, et que, par suite, elles ne peuvent aussi dans leurs actions montrer plus d'existence qu'elles n'ont reçu d'essence.* Si, en effet, je ne puis produire d'œuvres qu'en proportion de l'essence que j'ai reçue, ni plus ni moins, on ne peut imaginer aucune privation d'un état plus parfait : si rien n'arrive contre la volonté de Dieu et si, en chaque être, rien ne peut arriver qu'à proportion de l'essence qui lui a été conférée, comment concevoir le mal que vous affirmez être la privation d'une condition meilleure ? Comment un être peut-il perdre un état plus parfait par une œuvre qu'il était dans sa nature, telle qu'elle a été établie, de produire nécessairement ? Je me persuade en conséquence, Monsieur, qu'il faut décider ou bien qu'il y a un mal, ou bien qu'il ne peut y avoir de privation d'un état meilleur. Car il me paraît y avoir contradiction à ce que le mal n'existe pas et que l'on soit privé d'une condition meilleure.

Mais, direz-vous, par la privation d'un état plus parfait nous tombons dans un moindre bien, non dans un mal absolu. Vous m'avez enseigné cependant (Appendice, partie I, chapitre 3) qu'il ne fallait pas discuter sur les mots. Je ne discute donc pas sur le point de savoir si l'on doit parler d'un mal absolu ou non, je demanderai seulement si, oui ou non, quand nous tombons d'un état meilleur dans un pire, on dit avec raison, et on doit dire, que notre état est pire ou est un état mauvais. Objecterez-vous que cet état contient encore beaucoup de bon ? Je vous demanderai si cet homme, qui par son imprudence est cause qu'il a été privé d'un état plus parfait et par suite est inférieur à ce qu'il a été auparavant, peut être appelé mauvais.

Ce raisonnement n'étant pas sans contenir à vos yeux quelques difficultés, vous le rejetez et affirmez *qu'il y a bien un mal, qu'il y en a eu dans Adam, mais que ce mal n'est rien de positif et ne peut être appelé mal qu'au regard de notre entendement, non au regard de celui de Dieu, et qu'au regard de notre entendement il est une privation (en tant seulement que nous nous privons nous-mêmes par lui de la liberté la meilleure qui puisse appartenir à notre nature et soit en notre pouvoir), qu'au regard de Dieu il est une*

négation. Examinons donc si ce que vous appelez mal, et qui ne serait un mal qu'au regard de notre entendement, ne serait pas un mal véritable; en second lieu si l'on doit dire que le mal, entendu comme il l'est par vous, peut être appelé une négation seulement, au regard de Dieu. A la première question, je crois avoir répondu plus haut en quelque manière. Sans doute j'accorderai que le fait d'être moins parfait qu'un autre être ne peut mettre en moi un mal, car je ne puis exiger du Créateur un état meilleur, et cela a seulement pour effet que mon état est inférieur d'un certain degré. Mais je ne pourrai accorder que, si je deviens plus imparfait que je n'étais auparavant, cette imperfection étant produite par ma faute, je ne serai pas devenu pire dans la mesure où je serai moins parfait. Si je me considère, dirai-je, tel que j'étais avant d'être tombé dans cette imperfection et que, dans cet état, je me compare à d'autres doués d'une perfection plus grande, cette perfection que je possède ne sera pas un mal mais un bien moindre en degré. En revanche, si je compare ce que je suis devenu après avoir déchu de ma perfection première, et, par ma propre faute, m'en être privé, à ce que j'étais dans ma forme première, quand je suis sorti des mains du Créateur, je dois juger que je suis pire qu'auparavant : ce n'est pas le Créateur qui m'a réduit à cette condition, c'est moi-même qui m'y suis réduit, car les forces nécessaires pour me préserver de l'erreur je les avais, vous-même le reconnaissez.

Quant à la deuxième question, il s'agit de savoir si le mal que vous déclarez exister dans la privation d'un état meilleur, et que non seulement Adam, mais nous tous, avons perdu par une action soudaine et contraire à l'ordre, il s'agit, dis-je, de savoir si ce mal est au regard de Dieu une simple *négation*. Pour examiner ce point d'un esprit sain, il nous faut voir comment vous concevez l'homme, comment vous le faites dépendre de Dieu avant toute faute, et comment vous le concevez après la faute. Avant la faute il ne peut, suivant votre définition, posséder plus d'essence que l'entendement divin et la puissance divine ne lui en ont attribué et réellement conféré, c'est-à-dire (si je comprends votre pensée) que l'homme ne peut avoir de perfection qu'à proportion de l'essence que Dieu a mise en lui, ni plus ni moins. Cela revient à faire l'homme dépendant de Dieu de la même façon que les éléments, les pierres, les herbes, etc.

Mais si telle est votre opinion, je ne perçois pas ce que signifient ces mots des Principes, proposition 15 : *La volonté étant libre de se déterminer, il suit de là que nous avons le pouvoir de contenir notre faculté d'affirmer dans les limites de l'entendement, et en conséquence de faire que nous ne tombions pas dans l'erreur.* Ne semble-t-il pas y avoir contradiction à ce que la volonté soit libre au point qu'elle puisse se préserver de l'erreur, et en même temps de la faire dépendante de Dieu de façon qu'elle ne puisse manifester de perfection qu'à proportion de l'essence que Dieu lui a donnée ? Pour ce qui est maintenant de l'homme après la faute, comment le concevez-vous ? Vous dites que, par une action trop précipitée, c'est-à-dire en ne contenant pas sa volonté dans les limites de l'entendement, il s'est privé d'une condition plus parfaite. Il me semble que, dans ce passage de votre lettre et aussi dans les Principes, vous auriez dû expliquer plus complètement les deux termes opposés de cette privation, ce qu'il possédait avant la privation et ce qu'il a conservé après la perte de cet état parfait (comme vous l'appelez). Vous dites, en effet, ce que nous avons perdu, mais non ce que nous avons conservé (Principes, partie I, proposition 15). *Toute l'imperfection de l'erreur consiste donc dans la seule privation de la liberté la meilleure et c'est cette privation qu'on nomme erreur.* Examinons de quelle façon vous arrivez à cette conclusion. Vous professez que non seulement il y a en nous une telle variété de manières de penser, dont nous rapportons les unes à la volonté, les autres à l'entendement, mais qu'il doit y avoir aussi un ordre tel que nous ne voulions pas les choses avant de les concevoir clairement. Vous affirmez aussi que, si nous contenons notre volonté dans les limites de l'entendement, nous ne commettrons jamais d'erreur et qu'enfin il est en notre pouvoir de contenir notre volonté dans les limites de notre entendement. Quand je rassemble ces propositions dans mon esprit, il m'apparaît comme nécessaire ou bien que tout ce qui est posé ne soit que fiction, ou bien que Dieu nous ait imprimé dans l'esprit cet ordre. S'il l'a fait, ne serait-il pas absurde d'affirmer qu'il l'a fait sans but et que Dieu n'exige pas que nous observions et suivions aucun ordre ? Ne serait-ce pas mettre en Dieu une contradiction ? Et si nous devons observer l'ordre mis en nous, comment pouvons-nous et être et rester, au point que vous dites, dépendants de Dieu ? Si personne, en effet, n'a de perfection qu'à pro-

portion de la quantité d'essence qu'il a reçue, ni plus ni moins, et si cette force qui est en lui doit se faire connaître par ses effets, celui qui étend sa volonté au-delà des limites de l'entendement, n'a pas reçu de Dieu des forces en quantité suffisante, sans quoi il les montrerait par l'usage qu'il en ferait, et par suite celui qui est dans l'erreur n'a pas reçu de Dieu la perfection de ne pas tomber dans l'erreur, sans quoi il n'y tomberait jamais. Suivant vous, en effet, il lui a été donné autant d'essence qu'il y a de perfection produite. Si, en outre, Dieu nous a donné assez d'essence pour que nous puissions observer l'ordre, comme vous affirmez que nous le pouvons, et si nous manifestons de la perfection à proportion de l'essence que nous possédons, comment se fait-il que nous transgressions l'ordre, et que nous ne contenions pas toujours la volonté dans les limites de l'entendement ? En troisième lieu, si, comme j'ai montré ci-dessus que vous l'affirmez, je dépends de Dieu de telle façon que je ne puisse faire acte de volonté ni dans les limites de l'entendement ni au-delà de ces limites qu'à proportion de l'essence qui m'a été accordée par Dieu, et qu'autant que sa volonté en aura ainsi décidé, comment, si l'on y pense, pourrai-je jamais user de la liberté de ma volonté ? Ne semble-t-il pas y avoir contradiction à ce que Dieu nous prescrive l'ordre de contenir notre volonté dans les limites de notre entendement et ne nous donne pas l'essence ou la perfection qu'il nous faudrait avoir pour observer cet ordre ? Et si, conformément à votre opinion, il nous avait donné cette quantité de perfection, nous ne pourrions jamais tomber dans l'erreur, car, autant nous possédons d'essence, autant il nous faut manifester de perfection et toujours nous étalons dans nos œuvres les forces qui nous ont été accordées. Or nos erreurs sont une preuve que nous ne possédons pas, dépendante de Dieu (comme vous le déclarez), une puissance de telle sorte, et alors de deux choses l'une, ou bien nous ne dépendons pas de Dieu au point que vous le dites, ou bien nous n'avons pas le pouvoir de nous défendre de l'erreur. Or, suivant votre déclaration, nous avons le pouvoir de nous défendre de l'erreur. Donc nous ne sommes pas si dépendants de Dieu.

De ce qui précède, il suit déjà clairement qu'il est impossible que le mal, ou le fait d'être privé d'un état meilleur, soit au regard de Dieu une simple négation.

Que signifie, en effet, ce terme de privation, de perte d'un état plus parfait ? N'est-ce pas passer d'une perfection plus grande à une moindre et en conséquence d'une essence supérieure à une inférieure ? Et qu'est-ce qu'être placé par Dieu dans une condition qui se définit par une certaine mesure d'essence et de perfection ? Cela ne revient-il pas à dire qu'il nous est impossible d'acquérir un autre état que celui que Dieu sait parfaitement qui nous est assigné, et qu'il faudrait pour qu'un tel changement fût possible, que Dieu eût décidé autrement, que sa volonté fût autre ? Peut-il arriver que cette créature, produite par un être omniscient et souverainement parfait, pour qu'elle conserve ainsi qu'il l'a voulu, l'essence qu'il lui a donnée, que cette créature à laquelle Dieu prête son concours de tous les instants pour qu'elle conserve son essence, peut-il arriver, demandé-je, qu'elle subisse une déchéance en son essence, c'est-à-dire devienne moindre en perfection contrairement à la connaissance que Dieu a d'elle ? Cette hypothèse me semble envelopper une absurdité. N'est-il pas absurde de dire qu'Adam a perdu une condition plus parfaite et conséquemment a été incapable de se conformer à l'ordre que Dieu avait mis en son âme, et que Dieu n'avait aucune connaissance de la perte en qualité et quantité de perfection faite par Adam ? Peut-on concevoir que Dieu forme un être dépendant de lui de telle sorte qu'il ne puisse produire aucune œuvre qui ne soit prédéterminée et qu'il perde un état plus parfait précisément à cause de cette œuvre, ce désordre échappant à la connaissance de Dieu (qui en est cependant, soit dit en passant, la cause absolue) ? J'accorde qu'entre l'acte et le mal inhérent à l'acte, il y a une différence; *mais ce mal qui, au regard de Dieu, est une négation*, passe ma compréhension.

Il me paraît impossible que Dieu ait connaissance de l'acte, le détermine, lui prête son concours et ignore cependant le mal qui s'y trouve contenu et les conséquences qu'il aura. Considérez avec moi que Dieu me prête son concours dans l'acte par lequel je procrée avec ma femme; c'est là quelque chose de positif et dont Dieu a par suite une connaissance claire. Mais lorsque j'accomplis ce même acte d'une façon abusive, quand je l'accomplis avec la femme d'un autre, contrairement à la foi jurée et à mon serment, alors il y a du mal dans cet acte. Qu'y a-t-il de négatif au regard de Dieu ? Ce

n'est point l'acte de procréer : en tant qu'il est quelque chose de positif, Dieu y prête son concours. Le mal qui est lié à cet acte doit donc consister seulement en ce que je m'unis, contrairement à un engagement pris par moi ou à une prescription divine, avec une femme étrangère avec qui cet acte n'est pas licite. Mais peut-on concevoir que Dieu connaisse nos actions, leur prête son concours et cependant ignore avec qui nous les accomplissons ? d'autant plus que Dieu prête aussi son concours à l'action de cette femme avec qui je fais l'acte. Il paraît difficile de se faire de Dieu une telle opinion. Considérons encore l'acte de tuer; en tant que c'est un acte positif, Dieu y prête son concours : mais se peut-il qu'il ignore l'effet d'un tel acte, à savoir la destruction d'un être et la dissolution d'une créature de Dieu ? Ce serait supposer Dieu ignorant son propre ouvrage (je crains de ne pas bien comprendre votre pensée, vous avez trop de perspicacité pour commettre une erreur aussi grossière). Peut-être répliquerez-vous que ces actes, tels que je les suppose, sont bons purement et simplement et que nul mal n'y est attaché; mais s'il en est ainsi, je ne puis concevoir ce que vous appelez un mal qui soit la privation d'une condition plus parfaite. Et alors le monde devrait être dans une confusion éternelle et perpétuelle et nous deviendrions semblables aux bêtes. Voyez, je vous prie, de quelle utilité cette manière de voir serait pour le monde.

Vous rejetez la définition vulgaire de l'homme et accordez à chaque homme autant de perfection que Dieu lui a donné d'essence pour qu'il agît. Mais, de cette façon, vous me semblez admettre que les impies honorent Dieu par leurs œuvres autant que les pieux. Pourquoi ? Parce que les uns et les autres ne peuvent produire des œuvres plus parfaites que celles qui correspondent à la quantité d'essence qui leur a été donnée et qu'ils manifestent par leur façon d'agir. Vous ne me semblez pas non plus répondre à ma question dans votre deuxième réponse, quand vous dites : *Plus une chose a de perfection, plus aussi elle participe de la divinité et plus elle exprime la perfection de Dieu. Puis donc que les bons ont incomparablement plus de perfection que les méchants, leur vertu ne peut se comparer à la vertu des méchants. Les méchants, parce qu'ils ne connaissent pas Dieu, ne sont rien qu'un instrument dans la main d'un artisan, instrument qui sert sans le savoir et se détruit en servant ; les bons, au contraire,*

servent en le sachant et deviennent plus parfaits en servant. Des uns comme des autres cependant il est vrai qu'ils ne peuvent faire plus, car, dans la mesure où l'emporte l'un par ses œuvres, il a reçu plus d'essence que l'autre. Les impies, avec leur perfection réduite, n'honorent-ils donc pas Dieu autant que les pieux ? Suivant votre opinion, en effet, Dieu ne demande aux impies rien de plus que ce qu'ils donnent; sans quoi il aurait dû leur conférer plus d'essence, mais, comme on le voit par leurs actes, il ne leur a pas donné plus d'essence. Il ne leur demande donc rien de plus. Et si chacun à sa manière agit comme Dieu le veut, ni plus ni moins, comment celui dont l'œuvre est petite, telle cependant que Dieu l'exige de lui, ne serait-il pas agréable à Dieu autant que le bon ? De même, en outre, que nous perdons, suivant vous, par notre imprudence, en raison du mal attaché à l'acte, un état plus parfait, de même aussi vous semblez admettre qu'en contenant notre volonté dans les limites de l'entendement, nous ne restons pas seulement aussi parfaits que nous l'étions, mais nous nous rendons plus parfaits en servant, ce qui me paraît envelopper une contradiction : si nous sommes dépendants de Dieu de telle sorte que nous ne puissions produire de perfection qu'à proportion de l'essence que nous avons reçue, ni plus ni moins, c'est-à-dire si nous ne pouvons avoir d'autre perfection que celle que Dieu a voulu que nous eussions, comment pourrions-nous devenir pires par notre imprudence, meilleurs par notre prudence ? Je conclus de là que si l'homme est tel que vous le dites, cela revient à déclarer que les impies honorent Dieu par leurs œuvres autant que les pieux; et ainsi nous devenons dépendants de Dieu de la même façon que les éléments, les végétaux, les pierres, etc. A quoi servira donc notre entendement ? Pour quelle raison un certain ordre nous a-t-il été prescrit ? Et voyez, je vous prie, de quoi cela nous prive, je veux dire d'un travail anxieux et sérieux pour nous rendre parfaits suivant la règle de la perfection divine et l'ordre qui nous a été prescrit; nous nous privons de la prière et des soupirs vers Dieu, par lesquels nous avons si souvent perçu que nous recevions une consolation extraordinaire; nous nous privons de toute la religion, et de tout cet espoir, de tout cet apaisement, de tout ce que nous attendons des prières et de la religion. Si Dieu, en effet, n'a aucune connaissance du mal, il est beaucoup moins croyable

qu'il doive punir le mal. Quelles raisons subsistent donc qui me retiennent de commettre avidement des crimes quelconques, pourvu que j'échappe au juge ? Pourquoi n'acquerrais-je pas des richesses par des moyens détestables ? Pourquoi ne pas faire indistinctement, suivant l'impulsion de la chair, tout ce dont j'aurai envie ? La vertu, direz-vous, doit être aimée pour elle-même. Mais comment puis-je aimer la vertu ? Je n'ai pas reçu en partage une si grande quantité d'essence et de perfection. Et s'il m'est possible de retirer autant d'apaisement de telle manière d'agir que de telle autre, pourquoi employer ma force à contenir ma volonté dans les limites de l'entendement ? Pourquoi n'agirai-je pas suivant mon inclination ? Pourquoi ne tuerai-je pas secrètement un homme qui m'est contraire ? Voilà quelle facilité nous donnerions à tous les impies et à l'impiété; nous nous rendons semblables à des troncs et toutes nos actions pareilles au mouvement des horloges. Pour les raisons qui précèdent il me paraît difficile d'admettre que l'on puisse dire d'une façon impropre seulement que nous péchons envers Dieu. Que signifierait, en effet, le pouvoir qui nous a été donné de contenir la volonté dans les limites de l'entendement, de façon qu'allant au-delà nous péchions contre l'ordre ? Vous répondrez, peut-être, que ce n'est pas un péché contre Dieu mais contre nous-mêmes; car si on pouvait dire avec propriété que nous péchons contre Dieu, il faudrait dire alors aussi que quelque chose peut arriver contre la volonté de Dieu; ce qui, suivant vous, est impossible, de sorte que le péché l'est aussi. Et il est cependant nécessaire que l'une des deux hypothèses soit vraie : Dieu veut ou ne veut pas. S'il veut, comment ce qu'il veut peut-il être un mal relativement à nous ? S'il ne veut pas, d'après vous, l'événement ne peut pas être. Bien que cette conclusion enveloppe une certaine absurdité, suivant votre opinion, il paraît bien périlleux d'admettre les absurdités qui, je l'ai montré, découlent de la première hypothèse. Qui sait si, en cas que je cherche anxieusement, il ne se trouverait pas quelque remède pour concilier ces exigences opposées ?

Je terminerai ainsi mon examen de votre lettre suivant ma première règle. Avant de passer à l'examen, suivant la deuxième, je vous ferai encore deux observations qui concernent votre lettre et ce que vous avez écrit dans les Principes, partie I, proposition 15. En pre-

mier lieu *vous affirmez que nous pouvons contenir notre pouvoir de vouloir et de juger dans les limites de l'entendement.* Je ne puis absolument l'accorder. Si cela était vrai, certes, parmi la foule innombrable des hommes, il s'en trouverait bien un qui se montrerait doué de ce pouvoir. Que n'importe qui en fasse l'expérience sur lui-même, quelque force qu'il y dépensera il ne pourra atteindre ce but. Et, s'il en doute, qu'il examine lui-même, qu'il considère combien de fois, malgré l'entendement, les passions triomphent de la raison, même quand il résiste de toutes ses forces. Direz-vous que cette infirmité provient non de ce que cela nous est impossible, mais de ce que nous ne nous y appliquons pas avec assez de zèle ? Je réponds que, si cela était possible, on trouverait bien un homme parmi tant de milliers. Mais il n'en a existé ni n'en existe un seul qui oserait se vanter de ne pas être tombé dans l'erreur. Quelles raisons plus fortes que les faits eux-mêmes peut-on donner de cela ? S'il y avait quelques êtres capables de ne pas tomber, il y en aurait un; mais il n'y en a aucun, nulle part. Vous insisterez et direz : s'il peut arriver que je suspende mon jugement une seule fois et que, contenant la volonté dans les limites de l'entendement, je fasse en sorte une seule fois de ne pas tomber dans l'erreur, pourquoi, en usant de la même application, ne le pourrais-je pas toujours ? Je réponds que je ne puis voir que nous ayons aujourd'hui des forces suffisantes pour persévérer toujours dans cette application : il est possible qu'une fois, en tendant toutes mes forces, je parcoure deux lieues en une heure mais je ne puis le faire constamment. De même je puis, avec une très grande application, me préserver une fois de l'erreur; mais les forces me manquent pour y parvenir toujours. Il me paraît clair que le premier homme, sortant des mains du parfait artisan, possédait ces forces, mais (en ce point je pense comme vous) ne se servant pas assez de ses forces ou en abusant, il a perdu cet état de perfection qui lui permettait, si tel avait été son choix, de ne pas tomber. Je pourrais appuyer cela de nombreuses raisons si je ne craignais d'en dire trop. Et en cette affaire est contenue, je pense, toute l'essence de l'Écriture Sainte qui doit être tenue en honneur parmi nous, parce qu'elle enseigne ce que notre entendement confirme si clairement par sa lumière naturelle : que la chute qui nous a fait perdre notre perfection première est un effet de notre imprudence. Quoi donc de

plus nécessaire qu'une restauration qui nous relève de cette chute ? Et l'objet unique de l'Écriture Sainte est de ramener à Dieu l'homme tombé.

Le deuxième point est ce que vous affirmez dans les Principes, partie I, proposition 13 : *Il est contraire à la nature humaine de connaître les choses clairement, distinctement*, d'où vous concluez qu'il vaut beaucoup mieux donner son assentiment *aux choses, fussent-elles confuses, et user ainsi de sa liberté, que de demeurer toujours dans l'indifférence qui est le plus bas degré de la liberté.* L'obscurité qu'il y a dans mon esprit au sujet de cette conclusion m'empêche de l'admettre, car la suspension du jugement nous maintient dans l'état établi par le Créateur, tandis que donner son assentiment aux choses confusément, c'est juger sur ce que l'entendement ne conçoit pas et donc donner son assentiment aussi bien au faux qu'au vrai. Et si (comme l'enseigne quelque part M. Descartes) nous ne suivons pas dans nos jugements l'ordre que Dieu a voulu qui réglât les rapports de la volonté avec l'entendement, à savoir que nous ne tenions rien pour vrai que ce qui est perçu clairement, alors même que nous tombons juste par accident, nous ne laissons pas de pécher, parce que nous n'étreignons pas le vrai suivant l'ordre que Dieu a établi; en conséquence, tandis que la rétention du jugement nous maintient dans l'état où Dieu nous a placés en nous créant, un jugement confus rend notre état pire, puisque un jugement de cette sorte est le principe de l'erreur par laquelle nous perdons ensuite notre état parfait. Je vous entends me dire cependant : ne vaut-il pas mieux nous rendre plus parfaits en portant jugement sur des choses même confuses que de demeurer toujours, en ne jugeant pas, au plus bas degré de perfection et de liberté ? Mais outre que nous avons nié cela et prétendons avoir montré en quelque manière que nous nous rendons non plus parfaits mais plus corrompus, il nous paraît impossible et presque contradictoire que Dieu étende la connaissance des choses qu'il a déterminées au-delà des limites dans lesquelles il nous l'a donnée, cela impliquant que Dieu est la cause absolue de nos erreurs. A cela ne s'oppose pas que nous ne pouvons accuser Dieu comme ayant pu nous accorder plus qu'il ne nous a accordé, puisqu'il n'y était pas tenu. Il est vrai certes que Dieu n'était pas tenu de nous donner plus qu'il ne nous a donné, mais la perfection souveraine de Dieu a pour conséquence

qu'une créature procédant de lui ne peut envelopper aucune contradiction, comme celle qui semblerait découler de votre thèse. Nulle part dans la nature créée, sauf dans notre entendement, nous ne découvrons aucune science. Pour quelle fin cet entendement nous a-t-il été accordé, sinon pour que nous contemplions et connaissions les œuvres de Dieu ? Et quelle conséquence plus évidente tirer de là que l'existence nécessaire d'une harmonie entre les objets à connaître et notre entendement ?

Si j'examine votre lettre, en ce qui concerne ces mêmes points, suivant ma deuxième règle générale, le désaccord entre nous va s'aggraver. Il me paraît, (si je me trompe, faites-le moi voir), que vous n'assignez pas à l'Écriture Sainte cette vérité infaillible et divine que je suis persuadé qu'il y a en elle. Vous dites croire que Dieu a révélé les choses aux Prophètes de l'Écriture Sainte mais d'une façon tellement imparfaite que, s'il en était comme vous le dites, cela impliquerait en Dieu une contradiction. Si Dieu a, en effet, manifesté aux hommes son Verbe et sa volonté, c'est en vue d'une fin déterminée et avec clarté. Si maintenant les Prophètes avaient forgé une parabole de ce Verbe reçu par eux, ou bien ç'eût été par la volonté de Dieu ou contre sa volonté. Si c'était par la volonté de Dieu, l'erreur commise par les Prophètes en forgeant une parabole, c'est-à-dire en travestissant leur propre pensée, aurait donc Dieu lui-même pour cause et ainsi il aurait une volonté dirigée contre lui-même. Si maintenant Dieu ne l'avait pas voulu, il était impossible que les Prophètes forgeassent une parabole. Il est à croire, en outre, si l'on admet que Dieu a communiqué son Verbe aux Prophètes, qu'il l'a fait en telle sorte qu'ils ne pussent, en le recevant, commettre d'erreur; car Dieu dans sa révélation devait se proposer une certaine fin, mais il ne peut se proposer pour fin d'induire les hommes en erreur, car cela serait en Dieu une contradiction. L'homme de son côté ne pouvait commettre une erreur malgré la volonté contraire de Dieu, cela ne se peut suivant vous. Outre toutes ces raisons, on ne peut croire de ce Dieu tout parfait, qu'il ait permis qu'à ce Verbe, communiqué aux Prophètes pour être expliqué au peuple, un sens autre que celui que Dieu avait voulu fût donné par les Prophètes. Si nous admettons, en effet, que Dieu a communiqué son Verbe aux Prophètes, nous affirmons en même temps que Dieu est apparu aux Prophètes d'une manière extraordinaire

ou leur a parlé. Si, sur ce Verbe communiqué, les Prophètes forgent une parabole, c'est-à-dire qu'ayant mission de le transmettre ils lui donnent un sens autre que celui que Dieu a voulu, il faut que ce soit pour se conformer à des instructions données par Dieu. Aussi bien relativement aux Prophètes que relativement à Dieu il est impossible qu'ils aient eu dans l'esprit un sens autre que celui que Dieu a voulu qu'ils aient.

Que Dieu ait révélé son Verbe de la façon que vous prétendez, vous ne le prouvez guère, je veux dire que vous ne prouvez pas qu'il ait seulement révélé le salut et la perdition, qu'il ait établi par son décret des moyens certains d'y parvenir et que le salut et la perdition ne soient autre chose que des effets de ce moyen. Si, en effet, les Prophètes avaient reçu le Verbe dans le sens que vous prétendez, quelles raisons auraient-ils eues de lui attribuer un sens différent ? Mais vous ne donnez aucune preuve qui puisse nous persuader d'accepter cette opinion que je viens de dire, au sujet des Prophètes. Si vous croyez pouvoir l'établir par la considération des nombreuses imperfections et des contrariétés que le Verbe enferme dans l'hypothèse opposée, je réponds que ces contradictions mêmes, vous dites qu'elles existent, mais vous ne le prouvez pas. Et qui sait, si les deux sens étaient mis en regard, lequel enfermerait le plus d'imperfection ? L'être souverainement parfait enfin devait bien apercevoir ce que le peuple y comprendrait et quelle était la meilleure méthode à suivre pour l'instruire.

Pour ce qui est du deuxième point contenu dans votre première question, vous vous demandez pourquoi Dieu a ordonné à Adam de ne pas manger du fruit de l'arbre, alors qu'il avait décrété le contraire, et vous répondez que le commandement fait à Adam consistait dans la seule révélation faite à Adam que manger de ce fruit était une cause de mort; c'est ainsi qu'il nous est révélé par la raison naturelle qu'un poison est mortel. S'il est admis que Dieu a interdit quelque chose, pour quelles raisons préférerai-je le mode d'interdiction que vous proposez à celui qu'indiquent les Prophètes et que Dieu lui-même leur a fait connaître par révélation ? Ma façon d'interdire, direz-vous, est plus naturelle et par suite s'accorde mieux avec la vérité et avec Dieu. Mais cela je le nie. Je ne sais pas en quoi consiste cette révélation d'un poison mortel que Dieu nous aurait faite par la

lumière naturelle de l'entendement, et je ne vois pas comment je pourrai jamais savoir qu'une chose est empoisonnée, si je n'en voyais ou n'en apprenais les effets sur d'autres. Que des hommes ignorant le poison en mangent à leur insu et en meurent, c'est ce que nous montre l'expérience quotidienne. Si les hommes, direz-vous, savaient que telle chose est un poison, ils n'ignoreraient pas qu'elle est mauvaise. Je réponds que nul n'a et ne peut avoir la connaissance d'un poison, sauf celui qui a vu ou appris que quelqu'un s'est causé du dommage à lui-même en en faisant usage. Et si vous supposez que jusqu'à ce jour nous n'ayons jamais vu ni appris que l'usage d'une chose a été dommageable à quelqu'un, non seulement nous ignorerions encore qu'elle est un poison, mais nous en ferions certainement usage nous-mêmes à notre propre préjudice, comme on le voit tous les jours.

Qu'est-ce donc qu'une âme candide et droite peut aimer dans cette vie plus que la contemplation de cette Divinité parfaite ? Elle doit envelopper, en effet, la plus grande perfection dont soit capable notre entendement fini puisqu'elle se rapporte à ce qu'il y a de plus parfait. Et il n'est rien dans cette vie que je voulusse changer contre cette délectation. Aiguillonné par un appétit céleste, je puis dépenser beaucoup de temps à la goûter et je suis en même temps affecté de tristesse quand je considère tout ce qui manque à mon entendement; mais j'apaise ma tristesse par l'espoir que j'ai et qui m'est plus cher que la vie, que plus tard j'existerai et continuerai d'être et contemplerai la Divinité plus parfaitement que je ne le puis maintenant. Quand je pense à la brièveté et à la fuite de cette vie où j'attends la mort à tous les instants, si je devais croire que je cesserai d'être, et que je serai privé de cette sainte et sublime contemplation, certes je serais plus misérable qu'aucune des créatures à qui manque la connaissance de leur fin. Avant que vînt la mort en effet, la crainte de la mort me rendrait misérable, et, après la mort, il n'y aurait plus rien, et je serais misérable parce que je serais privé de cette contemplation divine. Or, vos opinions me semblent conduire à ceci que, cessant d'être en ce monde, je cesse d'être pour l'éternité, tandis qu'au contraire ce Verbe, cette volonté de Dieu apportent à mon âme une consolation en attestant qu'après cette vie, parvenu à un état plus parfait, je jouirai de la contemplation de la Divinité souverainement parfaite. En vérité, alors même que cet

espoir serait reconnu faux, il me rend bien heureux aussi longtemps que j'espère. La seule chose que, par mes prières, par mes soupirs et par mes vœux, je demande à Dieu et la seule chose que je veuille demander (puissé-je donner davantage pour l'obtenir), aussi longtemps que l'esprit gouvernera mes membres, c'est qu'il lui plaise de m'accorder dans sa bonté assez de béatitude pour que, lors de la dissolution du corps, je demeure un être intellectuel capable de contempler cette Divinité très parfaite. Si je possède ce bien, peu m'importe comment s'établit la croyance en ce monde, quelle chose les hommes se persuadent les uns aux autres, si, oui ou non, quelque chose peut être établi et perçu par l'entendement naturel. Cela, cela seulement est mon vœu, mon désir, ma prière constante, que Dieu affermisse dans mon âme cette certitude et, si je la possède (combien misérable je serais si j'en étais privé!), que mon âme clame dans son désir, comme le cerf haletant aspire à l'eau de la rivière : mon âme te désire, ô Dieu vivant. Ah! quand le jour viendra-t-il où je serai près de toi et te verrai? Que je l'obtienne seulement et j'aurai tout ce vers quoi s'efforce mon âme, tout ce qu'elle désire, et cependant votre manière de voir me ravit cette espérance puisque, d'après vous, notre service n'est point agréable à Dieu. Je ne comprends pas que Dieu (s'il est permis de parler de lui humainement), si de notre service et de notre louange il ne tire aucun plaisir, nous ait produits et conservés. Si j'ai mal entendu votre opinion, je vous demande de me l'expliquer. Mais voici que je me suis attardé et que je vous ai retenu peut-être plus longtemps qu'il n'est coutume. Le papier me manque et je veux m'en tenir là. Je souhaite avoir la solution des problèmes que je pose. Peut-être ai-je, ici ou là, tiré de votre lettre une conclusion qui n'est pas dans votre pensée : s'il en est ainsi je désire avoir de vous une explication.

Je me suis occupé naguère d'examiner certains attributs de Dieu et, pour cette tâche, ai tiré grand secours de votre Appendice. J'ai seulement développé plus abondamment votre pensée qui me paraît ne livrer à la publicité que des démonstrations. C'est pourquoi je suis surpris que Meyer affirme dans sa Préface que vous ne pensez pas ainsi, mais étiez obligé d'enseigner à votre élève la philosophie de Descartes ainsi que vous l'aviez promis, et que vous aviez tant sur Dieu que sur l'âme et en particulier sur la volonté, une opinion très différente. Je vois aussi que, d'après cette

Préface, vous devez donner bientôt une édition augmentée des Pensées métaphysiques. Je désire vivement que l'un et l'autre renseignement soient vrais, car ils éveillent en moi quelque espoir. Je n'ai pas coutume d'ailleurs d'exalter les gens en les louant.

J'ai écrit cette lettre d'une âme sincère, avec une amitié non feinte, ainsi que vous le demandiez dans la vôtre, afin de découvrir la vérité. Excusez la longueur non préméditée de cet écrit; vous m'obligerez au plus haut point en y répondant; je n'ai pas d'objection à ce que vous usiez du langage « que votre éducation vous a rendu familier » ou d'un autre pourvu que ce soit le latin ou le français. Toutefois pour cette réponse je voudrais qu'elle fût dans la langue dont j'ai usé moi-même, afin de mieux comprendre votre pensée, ce qui ne serait peut-être pas le cas si vous usiez du latin. Vous m'obligeriez, ce faisant, et je serai et resterai, Monsieur, votre très dévoué et très attaché

G. DE BLYENBERGH.

Dordrecht, le 16 janvier 1665.

Je vous prie d'expliquer avec plus de développement dans votre réponse ce que vous entendez par négation en Dieu.

LETTRE XXI

AU TRÈS SAVANT

MONSIEUR GUILLAUME DE BLYENBERGH

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Quand j'ai lu votre première lettre, j'ai cru que votre opinion et la mienne s'accordaient presque; par la seconde qui m'est parvenue je connais qu'il en est tout autrement. Je vois que nous pensons différemment non seulement sur les conséquences éloignées qui se tirent des premiers principes, mais sur les principes mêmes. Dès lors il ne me paraît plus qu'un échange de lettres entre nous puisse servir à notre instruction. Je vois, en effet, qu'aucune démonstration, non pas même la plus solide, suivant les

règles de la démonstration, n'a de force à vos yeux si elle ne s'accorde avec l'enseignement que vous ou des théologiens connus de vous croyez trouver dans l'Écriture Sainte. Or, si vous admettez que Dieu parle plus clairement et de façon plus efficace par l'Écriture que par la lumière naturelle de l'entendement qu'il nous a également donnée et qu'il conserve incorruptible par sa sagesse divine, vous avez, pour soumettre votre entendement aux opinions que vous croyez trouver dans l'Écriture Sainte, de solides raisons; moi-même, je ne pourrais agir autrement. Mais, je dois l'avouer sans ambages, je n'ai pas de l'Écriture une connaissance claire, bien que j'aie dépensé quelques années à l'étudier, et je sais que je ne puis, quand je possède une démonstration solide, en venir jamais à des pensées qui me permettent de la mettre en doute. Je me repose absolument sur ce que l'entendement me fait percevoir et ne soupçonne pas qu'il me puisse tromper, ni que l'Écriture puisse être avec lui en contradiction, et cela sans même y faire de recherches; car la vérité ne peut contredire à la vérité, ainsi que je l'ai clairement montré dans mon Appendice (je ne puis indiquer le chapitre n'ayant pas le livre à la campagne où je suis); et le fruit que j'ai retiré de mon pouvoir naturel de connaître, sans l'avoir jamais trouvé une seule fois en défaut, a fait de moi un homme heureux. J'en jouis, en effet, et tâche à traverser la vie non dans la tristesse et les pleurs, mais dans la tranquillité d'âme, la joie et la gaieté, et m'élève ainsi d'un degré. Je ne cesse d'ailleurs de reconnaître que toutes choses arrivent par la puissance de l'Être souverainement parfait et son immuable décret et c'est à cette connaissance que je dois ma satisfaction la plus haute et ma tranquillité d'âme.

Pour revenir à votre lettre je dis que je vous suis extrêmement reconnaissant de m'avoir fait connaître ouvertement, en temps opportun, votre façon de philosopher; quant aux conséquences que vous vous imaginiez pouvoir tirer de ma lettre, je ne vous en sais aucun gré. Qu'y avait-il, je le demande, dans cette lettre qui vous permît de m'attribuer des opinions telles que celles-ci : les hommes sont semblables aux bêtes, ils meurent et périssent de même manière, nos œuvres déplairont à Dieu, etc. Il faut, il est vrai, que, en ce qui touche ce dernier point, nos manières de voir diffèrent au suprême degré, car autrement je ne percevrais pas quelle idée vous avez quand vous dites que Dieu prend plaisir à nos œuvres, comme quelqu'un qui a

atteint sa fin, éprouve du plaisir parce que les choses vont selon son désir. Pour moi, je l'ai dit très clairement, les bons honorent Dieu et se rendent plus parfaits en l'honorant, ils aiment Dieu; est-ce là faire de nous des êtres semblables aux bêtes ou périssant comme elles, ou enfin des êtres dont les œuvres ne plaisent pas à Dieu? Si vous aviez lu ma lettre avec plus d'attention, vous auriez vu clairement que tout notre désaccord réside en ce seul point : les perfections que possèdent les bons, leur sont-elles communiquées par Dieu, absolument parlant, sans qu'il y ait à supposer en lui d'attributs humains (c'est ainsi que je le conçois) ou bien viennent-elles de Dieu conçu comme un juge? C'est là votre idée et, pour cette raison, vous ne voulez pas que les impies, parce qu'ils agissent contrairement au commandement de Dieu, servent Dieu comme les pieux. Mais cela même ne découle nullement de mes paroles : n'introduisant pas dans mon idée de Dieu celle de juge, j'estime les œuvres suivant leur qualité, non suivant la puissance de l'agent qui les produit, et, pour moi, la récompense qui suit l'œuvre en est une conséquence qui en découle aussi nécessairement qu'il découle de la nature d'un triangle que ses trois angles égalent deux droits. Et cela, chacun le connaîtra qui aura seulement considéré que toute notre béatitude consiste dans l'amour de Dieu et que cet amour découle nécessairement de la connaissance de Dieu, chose d'un grand prix pour nous. Cela peut d'ailleurs se démontrer d'une façon générale, bien facilement, pourvu qu'on ait égard à la nature du décret de Dieu, ainsi que je l'ai expliqué dans mon Appendice; mais, je l'avoue, tous ceux qui confondent la nature divine avec l'humaine sont incapables de connaître cela.

J'avais l'intention d'en rester là pour ne pas vous importuner davantage avec des raisons qui (on le voit clairement par la protestation de dévouement que vous ajoutez à votre lettre) sont uniquement prétexte à rire et à plaisanter sans être d'aucune utilité pour personne. Toutefois, pour ne pas laisser votre demande sans réponse, je vais expliquer les mots de privation et de négation et exposer brièvement ce qu'il est nécessaire de savoir pour mieux entendre ma lettre précédente.

Je dirai donc en premier lieu que la privation n'est pas l'acte de priver, mais purement et simplement l'absence ou le manque d'une certaine chose, autrement dit, elle n'est rien par elle-même; ce n'est qu'un être de raison,

une manière de penser que nous formons quand nous comparons les choses entre elles. Nous disons, par exemple, qu'un aveugle est privé de la vue, parce que nous l'imaginons facilement clairvoyant, soit par comparaison avec d'autres hommes, clairvoyants, soit que nous comparions l'état présent de cet homme avec son état passé, du temps qu'il voyait. Quand donc nous considérons cet homme de la sorte, comparant sa nature avec celle d'autres individus ou avec sa nature antérieure, nous affirmons que la vision appartient à sa nature et, pour cette raison, nous disons qu'il en est privé. Mais, si l'on a égard au décret de Dieu et à la nature de ce décret, l'on ne peut pas plus dire que cet aveugle est privé de la vue qu'on ne peut le dire d'une pierre, car, à ce moment-là, il serait aussi contradictoire que la vision lui appartînt qu'il le serait qu'elle appartînt à la pierre, *puisque rien n'appartient à cet homme et ne peut être dit sien que ce que l'entendement et la volonté de Dieu lui a accordé.* Et ainsi Dieu n'est pas cause du non-voir de cet homme plus que du non-voir de la pierre; c'est en quoi consiste une négation pure et simple. *De même quand nous considérons la nature d'un homme qui est dominé par un appétit bassement sensuel, et que nous comparons cet appétit présent en lui à celui qui se trouve dans les hommes de bien, ou à celui qui, à un autre moment, s'est trouvé en lui-même, nous affirmons que cet homme est privé d'un appétit meilleur parce que nous croyons que mieux vaudrait pour lui l'appétit de la vertu. Nous ne pouvons juger ainsi quand nous avons égard à la nature du décret et de l'entendement divins; car, relativement à elle, cet appétit meilleur n'appartient pas plus, à l'instant considéré, à la nature de cet homme qu'à celle du diable ou de la pierre.* Et en ce sens par suite, il y a non point privation d'un désir meilleur mais seulement négation. On peut dire en somme qu'il y a privation quand un attribut, que nous croyons appartenir à la nature de quelque objet, est nié de cet objet même, négation quand on nie d'un objet ce qui n'appartient pas à sa nature. Par là il apparaît clairement que l'appétit d'Adam pour les choses terrestres était mauvais au regard de notre entendement seulement, non au regard de l'entendement de Dieu. *Bien que Dieu, en effet, eût connaissance de l'état passé d'Adam comme de son état présent, il ne concevait pas pour cela qu'Adam fût privé de son état passé, autrement dit que son état passé appartînt à sa nature présente,* car c'eût été concevoir quelque chose de contraire à sa volonté, c'est-à-dire

à son propre entendement. Si vous aviez bien perçu cela et en même temps qu'ainsi que L. M. l'a, en mon nom, attesté dans la Préface, je n'admets aucunement cette liberté conférée à l'âme par Descartes, vous n'auriez pas trouvé dans mes paroles la moindre contradiction. Mais j'aurais beaucoup mieux fait, je le vois, de m'en tenir dans ma première lettre au langage de Descartes disant que nous ne pouvons savoir comment notre liberté et tout ce qui en dépend s'accorde avec la providence et la liberté de Dieu (ainsi que je l'ai fait en divers endroits dans l'Appendice); de la sorte nous ne pouvons trouver que notre liberté implique aucune contradiction, parce que nous ne pouvons comprendre comment Dieu a créé les choses et, ce qui revient au même, comment il les conserve. Mais je pensais que vous aviez lu la Préface et que je pécherais contre l'amitié que j'offrais sincèrement, en ne répondant pas suivant ma conviction intérieure. Mais ce n'est point là ce dont il s'agit.

Comme je vois cependant que vous n'avez pas bien saisi la pensée de Descartes à ce sujet, je vous demande de considérer ces deux points :

1° Ni moi ni Descartes n'avons jamais dit qu'il appartînt à notre nature de contenir notre volonté dans les limites de l'entendement, mais seulement que Dieu nous a donné un entendement déterminé et une volonté indéterminée, en telle sorte toutefois que nous ignorions pour quelle fin il nous a créés; nous avons dit en outre qu'une volonté ainsi indéterminée ou parfaite, non seulement nous rend plus parfaits mais aussi, comme je vous le dirai par la suite, nous est très nécessaire.

2° Notre liberté n'est pas de la contingence non plus que de l'indifférence, elle consiste dans la façon d'affirmer ou de nier; c'est-à-dire que moins nous sommes indifférents quand nous affirmons ou nions quelque chose, plus nous sommes libres. Par exemple si la nature de Dieu nous est connue, alors l'affirmation de son existence suit aussi nécessairement de notre nature qu'il découle de la nature du triangle que ses trois angles égalent deux droits. Et cependant nous ne sommes jamais plus libres que lorsque nous affirmons une chose de cette façon. Cette nécessité n'étant, comme je l'ai montré clairement dans mon Appendice, rien d'autre qu'un décret de Dieu, on peut connaître de là de quelle façon nous faisons une chose librement et en sommes cause, encore que nous agissions nécessairement et en vertu d'un décret de Dieu.

Nous pouvons, dis-je, connaître cela en quelque manière, quand nous affirmons quelque chose que nous percevons clairement et distinctement. Au contraire quand nous affirmons quelque chose que nous ne concevons pas clairement et distinctement, c'est-à-dire quand nous souffrons que notre volonté se porte au-delà des limites de notre entendement, alors nous ne pouvons percevoir de même cette nécessité et les décrets de Dieu, mais nous percevons la liberté que notre volonté enveloppe toujours (et c'est en ce sens seulement que nos œuvres sont appelées bonnes ou mauvaises). Et si alors, nous nous efforçons de concilier notre volonté avec le décret de Dieu et la création continue, nous confondons ce que nous connaissons clairement et distinctement avec ce que nous ne percevons pas de même, de sorte que notre effort reste vain. Il nous suffit donc de savoir que nous sommes libres et pouvons l'être nonobstant le décret de Dieu et que nous sommes cause du mal en ce sens que nul acte ne peut être appelé mauvais sinon relativement à notre liberté. Voilà pour ce qui concerne Descartes et pour vous montrer qu'il n'y a à cet égard aucune contradiction dans son langage.

Je m'occuperai maintenant de ce qui me concerne et, en premier lieu, je soulignerai la conséquence utile à retirer de mon opinion, à savoir principalement que notre entendement fait offrande à Dieu, sans que la superstition y soit pour rien, de notre âme et de notre corps. Je ne nie cependant pas que les prières ne soient fort utiles, car mon entendement est incapable en raison de son exiguïté de déterminer tous les moyens par lesquels Dieu peut conduire les hommes à l'amour de lui, c'est-à-dire au salut. Tant s'en faut donc que cette opinion puisse être nuisible, bien au contraire elle donne à ceux qui n'ont pas l'esprit occupé par des préjugés ou par une superstition puérile, un moyen unique de parvenir au plus haut degré de la béatitude.

Pour ce que vous dites que, par la façon dont je conçois la dépendance des hommes à l'égard de Dieu, je les rends semblables à la matière brute, à des plantes ou à des pierres, cela montre suffisamment que vous avez très mal compris mon opinion et que vous confondez avec les choses que nous imaginons, celles qui sont du ressort de l'entendement. Si en effet vous aviez perçu, par l'entendement pur, ce que c'est que de dépendre de Dieu, certes vous ne penseriez pas que les choses sont, en tant qu'elles dépendent de Dieu, mortes, corporelles et imparfaites

(qui a jamais osé parler aussi bassement de l'Être souverainement parfait ?), vous comprendriez au contraire qu'elles sont parfaites pour cette raison même et en tant qu'elles dépendent de Dieu. C'est pourquoi nous connaissons le mieux qui se puisse cette dépendance et cette opération nécessaire par décret divin, quand nous considérons non des troncs d'arbres et des plantes mais les choses créées les plus intelligibles et les plus parfaites, ainsi qu'il apparaît par ce que nous avons rappelé ci-dessus en second lieu de la pensée de Descartes et à quoi vous auriez dû prendre garde.

Je ne puis vous dissimuler l'extrême surprise que votre langage me cause quand vous dites : si Dieu ne punissait pas la faute commise (j'entends à la façon d'un juge et par une peine qui n'est pas la conséquence de la faute elle-même, toute la question est là) quelle raison empêcherait qu'on ne commît avidement tous les crimes ? Certes quelqu'un qui s'abstient du crime uniquement par peur du châtiment (tel n'est pas votre cas, je veux le croire) n'agit nullement par amour et ne possède pas du tout la vertu. Pour moi je m'en abstiens ou m'efforce de m'en abstenir parce que le crime répugne expressément à ma nature singulière et m'éloignerait de l'amour et de la connaissance de Dieu.

Si, de plus, vous aviez eu égard à la nature humaine et à la nature du décret divin, telle que je l'ai expliquée dans l'Appendice et si vous aviez su comment une déduction devait être conduite avant d'en venir à la conclusion, vous n'auriez pas imprudemment dit qu'une opinion telle que la mienne conduisait à faire de nous des êtres semblables à des troncs d'arbres, etc., et vous ne m'auriez pas attribué tant d'absurdités qui n'ont d'existence que dans votre imagination.

Pour ces deux points qu'avant de passer à votre deuxième règle vous dites ne pouvoir comprendre, je réponds :

1° Que Descartes vous donne, quant au premier point, une conclusion satisfaisante et que vous pouvez éprouver en vous-même, si vous considérez votre propre nature, que vous pouvez suspendre votre jugement. Direz-vous que vous n'éprouvez pas en vous-même que nous ayons aujourd'hui assez de forces à mettre au service de la raison pour pouvoir toujours continuer à le suspendre, cela reviendrait pour Descartes à dire que nous ne pouvons voir aujourd'hui que nous resterons toujours aussi longtemps que nous vivrons des choses pensantes ou conser-

verons la nature d'une chose pensante, ce qui implique assurément contradiction.

Quant au second point je dis avec Descartes que si nous ne pouvions étendre notre volonté au-delà des limites de notre entendement très limité, nous serions très misérables et n'aurions pas le pouvoir de manger une miette de pain, ou de faire un pas en avant, ni de rester debout immobiles car tous ces actes sont incertains et pleins de périls.

Je passe maintenant à votre deuxième règle et j'affirme que, sans attribuer à l'Écriture cette sorte de vérité que vous trouvez en elle, je crois cependant lui reconnaître autant sinon plus d'autorité que d'autres, et prendre beaucoup plus de précautions pour n'y point introduire d'opinions puériles et absurdes, ce qui exige qu'on ait de la philosophie une connaissance exacte ou bien qu'on ait été favorisé de quelque révélation divine. C'est pourquoi je ne m'émeus guère des explications que les théologiens vulgaires donnent de l'Écriture, surtout quand ils sont de cette école qui s'en tient toujours à la lettre et au sens extérieur. Je n'ai jamais vu, sauf parmi les Sociniens, théologien si épais d'esprit qu'il ne comprît que l'Écriture Sainte parle souvent de Dieu en un langage anthropomorphique et en paraboles pour exprimer ce qu'elle veut dire. Et pour ce qui concerne la contradiction que vous cherchez à rendre apparente (vainement, à mon avis), je crois que vous entendez par parabole quelque chose d'entièrement différent de ce qu'on a coutume de désigner sous ce nom. Qui en effet a jamais entendu dire qu'exprimer ses idées au moyen de paraboles ce soit s'infliger un démenti ? Quand Michée dit au roi Achab qu'il a vu Dieu assis sur un trône, les armées célestes debout à sa droite et à sa gauche, et que Dieu demandait à ses combattants qui d'entre eux tromperait Achab, c'était certainement une parabole. Et c'était une expression suffisamment claire de ce qu'au nom de Dieu le prophète devait faire connaître en cette occasion (il ne s'agissait nullement d'enseigner les sublimités dogmatiques de la théologie). Il ne s'est donc en aucune façon infligé à lui-même un démenti. De même les autres prophètes ont fait, par ordre de Dieu, connaître au peuple la parole de Dieu en usant du moyen qui leur a paru le meilleur, mais sans dire que Dieu leur eût demandé de l'employer, pour ramener le peuple à l'objet de l'Écriture qui, suivant le Christ lui-même, consiste à aimer Dieu par-dessus

toutes choses et le prochain comme soi-même. Les hautes spéculations n'ont, je crois, rien à voir avec l'Écriture. Pour ce qui me regarde, je n'y ai jamais appris ni pu apprendre aucun des attributs de Dieu.

Pour ce qui est du cinquième point (que les Prophètes ont exprimé la parole de Dieu en telle manière que je l'ai montré, parce que la vérité n'est pas opposée à la vérité), la seule chose qui me reste à faire est de démontrer que l'Écriture, telle qu'elle est, est la vraie parole révélée de Dieu. De cela je ne puis donner une démonstration mathématique et ne le sais que par la révélation divine. C'est pourquoi je dis : *je crois*, et non *je sais d'une certitude mathématique, que tout ce que Dieu a fait connaître aux Prophètes* etc. ; et je crois fermement, mais je ne sais pas mathématiquement, que les Prophètes ont été admis au Conseil de Dieu et ont agi en messagers fidèles; de sorte qu'il n'y a aucune contradiction dans mes affirmations et qu'au contraire il s'en trouve un grand nombre dans la thèse opposée.

Pour le reste de votre lettre, quand vous dites : *Enfin l'Être souverainement parfait savait*, etc. pour ce que vous opposez à l'exemple du poison, enfin pour ce qui touche l'Appendice et ce qui suit, je réponds que cela ne se rapporte pas à la question présente.

A l'égard de la préface de L. M., il y est montré ce que Descartes aurait dû prouver pour donner du libre arbitre une démonstration solide, et en même temps il y est dit que je soutiens une opinion contraire et comment je la soutiens; peut-être la ferai-je connaître en son temps; pour le moment je ne m'en sens pas le désir.

L'ouvrage sur Descartes, dirai-je enfin, m'est sorti de l'esprit et je ne m'en suis plus occupé depuis qu'il a été publié en langue hollandaise; j'avais pour cela une raison qu'il serait trop long de rapporter ici. Il ne me reste donc plus qu'à vous assurer, etc...

Schiedam, le 28 janvier 1665.

LETTRE XXII

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

GUILLAUME DE BLYENBERGH.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur et cher ami,

J'ai reçu en son temps votre lettre du 28 janvier; des occupations étrangères m'ont empêché d'y répondre plus tôt, et comme votre lettre contient en divers passages des remontrances assez dures, je ne savais trop quel jugement porter sur elle : dans la première, en effet, remontant au 5 janvier, vous m'aviez si généreusement offert votre amitié en y joignant l'assurance que non seulement ma première lettre vous était agréable, mais que celles qui pourraient suivre le seraient aussi, vous m'invitiez si amicalement à vous faire part de toutes difficultés et objections que dans ma lettre du 16 janvier j'ai développé mes raisons avec une certaine ampleur. J'attendais une réponse amicale et instructive conformément à l'entente qui me paraissait être établie entre nous; et au contraire j'en reçois une qui n'a pas trop le ton de l'amitié. Vous y dites en effet *que nulles démonstrations, si solides qu'elles puissent être n'ont de valeur pour moi ; que je n'entends pas la pensée de Descartes ; que je confonds trop le spirituel avec le terrestre, etc., du reste que nous ne pouvons plus par un échange de lettres nous instruire l'un l'autre.* Je réponds amicalement que, suivant ma conviction ferme, vous entendez mieux que moi ces matières et êtes plus habitué que moi à distinguer le corporel du spirituel : vous êtes parvenu en effet au degré supérieur en métaphysique où je ne suis qu'un novice, c'est pourquoi je souhaite votre aide et je n'ai jamais pensé que, par mes objections librement présentées, je pusse vous donner motif de vous croire offensé. Je vous sais le plus grand gré d'avoir pris tant de peine pour composer ces lettres, surtout la deuxième. J'ai mieux saisi votre pensée dans cette dernière lettre que dans la première, et cependant je ne puis y donner mon assentiment, à moins que ne

soient levées les difficultés que j'y trouve encore; et cela ne peut être pour vous un sujet d'offense. Car admettre une vérité sans une juste raison, ce serait pécher contre l'entendement. A supposer que vos idées soient vraies, je ne dois point leur donner mon adhésion aussi longtemps qu'il y subsiste pour moi quelque obscurité ou quelque raison de douter, alors même que ce doute aurait son origine non dans la proposition avancée par vous, mais dans l'imperfection de mon entendement. Cela vous étant bien connu, si de nouveau je fais quelques objections, vous ne devez pas le prendre mal. Je suis obligé d'agir ainsi aussi longtemps que je ne perçois pas la chose clairement. Cela n'a d'autre but que la découverte de la vérité; il ne s'agit nullement de déformer votre pensée d'une façon contraire à votre intention. Je vous demanderai donc une réponse amicale à ces brèves observations. Vous dites *que cela seul appartient à l'essence d'une chose que lui concèdent et lui accordent réellement la volonté et la puissance de Dieu; quand nous considérons la nature d'un homme qui est conduit par un appétit sensuel et que nous comparons l'appétit présent en lui avec le désir qui est dans les âmes droites ou avec celui qu'il a eu en lui-même à un autre moment, nous affirmons que cet homme est privé d'un appétit meilleur parce que nous jugeons que le désir de la vertu lui appartient; nous ne pouvons en juger de même si nous avons égard à la nature du décret divin et de l'entendement divin. Au regard de Dieu, en effet, cet appétit meilleur n'appartient pas plus à la nature de cet homme à ce moment qu'à celle du Diable ou de la pierre, etc... Bien qu'en effet Dieu connût l'état passé et le présent d'Adam, il ne s'ensuivait pas qu'Adam fût privé de son état passé, c'est-à-dire que le passé appartînt à sa nature présente.* Il paraît découler clairement de ces mots que, suivant votre opinion, n'appartient à l'essence d'une chose que ce qu'au moment considéré on perçoit qui est en elle. Ainsi, quand le désir du plaisir me possède, ce désir appartient à ce moment-là à mon essence, et s'il ne me possède pas au temps où je ne désire plus le plaisir, c'est ce non-désir qui appartient à mon essence. Il suit de là infailliblement qu'au regard de Dieu je suis aussi parfait, dans mes œuvres, quand le désir du plaisir me tient, que quand il ne me tient pas (mes œuvres ne diffèrent dans ces deux cas qu'en degré); quand je commets des crimes de tout genre que quand je pratique la vertu et la justice. A mon essence à ce moment en effet n'appartient

rien de plus que ce qui détermine mon acte, car, suivant votre thèse, je ne puis dans mes actes manifester ni plus ni moins de perfection que je n'en ai effectivement reçu, le désir des plaisirs et des crimes appartient à mon essence dans le temps que j'agis et, à ce moment-là, c'est précisément cette essence et non une plus haute, que je reçois de la puissance de Dieu. Donc la puissance divine n'exige pas de moi d'autres œuvres que celles-là. Et il semble ainsi découler clairement de votre thèse que Dieu veut les crimes en même manière que ce que vous décorez du nom de vertu insigne. Posons donc que Dieu, en tant que Dieu, non en tant que juge, accorde aux pieux et aux impies telle qualité et telle quantité d'essence qu'il veut pour qu'ils agissent; quelles raisons donner pour qu'il ne veuille pas l'œuvre des uns tout de même que celle des autres? Puisqu'il a donné à chacun une essence telle qu'il convenait pour son œuvre, il en résulte qu'à l'égard des uns et des autres, des mieux pourvus comme de ceux qui le sont le moins, sa demande est de même sorte.

Et par suite Dieu, pris absolument et en lui-même, exige de même façon une perfection plus grande ou une moindre de nos œuvres, le désir des plaisirs et celui des vertus, si bien que celui qui commet des crimes doit nécessairement les commettre parce que rien d'autre, à ce moment, ne s'accorderait avec son essence; de même celui qui pratique la vertu, le fait parce que la puissance de Dieu a voulu qu'à ce moment cette pratique de la vertu appartînt à son essence. D'où il me paraît résulter à nouveau que Dieu veut également et de même façon le crime et la vertu; et en tant, en effet, qu'il veut l'un et l'autre, il est cause tant de l'un que de l'autre, et tous deux en ce sens doivent lui être agréables. Conclusion difficile à admettre.

Vous dites, comme je vois, que les hommes intègres rendent à Dieu un culte, mais ce que je perçois dans vos écrits, c'est seulement que servir Dieu c'est simplement produire des œuvres qui soient telles que Dieu l'a voulu. Or cela s'applique également, suivant vous, aux impies et aux voluptueux. Dès lors quelle différence y a-t-il au regard de Dieu entre le culte des intègres et celui des méchants? Vous dites aussi que les intègres servent Dieu et qu'en le servant, ils se rendent constamment plus parfaits; mais je ne vois pas ce que vous entendez par ces mots : *se rendre plus parfaits*, ni ce que

signifient ceux-ci : *se rendre constamment plus parfaits*. Car pieux et impies tiennent leurs erreurs et leur conservation ou leur création continue de Dieu, considéré non comme un juge, mais pris en soi et absolument, et les uns et les autres accomplissent en même manière la volonté de Dieu conformément au décret divin. Quelle différence peut-il donc y avoir au regard de Dieu entre ces deux classes d'hommes ? Et si l'acquisition continue d'une perfection plus grande découle en effet non des œuvres, mais de la seule volonté de Dieu, et si les uns et les autres accomplissent seulement la volonté de Dieu, il ne peut donc y avoir de différence entre eux au point de vue de Dieu. Quelles sont donc les raisons qui font que les uns deviennent par leurs œuvres constamment plus parfaits, les autres pires ?

Vous semblez cependant faire consister la différence entre l'œuvre des uns et celle des autres en ceci que l'une de ces œuvres implique plus de perfection que l'autre. Je suis bien sûr que c'est là qu'il y a une erreur cachée dans laquelle vous ou moi tombons.

Je ne puis en effet trouver dans vos écrits aucune règle suivant laquelle une chose soit dite plus parfaite ou moins parfaite, sinon que sa perfection se mesure à l'essence qu'elle possède. Si telle est la mesure de la perfection, les crimes sont donc au regard de Dieu et pour lui aussi agréables que les œuvres des hommes justes ; car Dieu, agissant en tant que Dieu, veut ces choses de la même manière puisqu'elles découlent également de son décret, et ainsi elles sont équivalentes au regard de Dieu. Si la seule mesure de la perfection est ce que vous dites, les erreurs ne peuvent être appelées erreurs qu'improprement, car, en réalité, il n'y a point d'erreurs, il n'y a point de crimes et toute chose existante ne peut comprendre que l'essence que Dieu lui a donnée, essence qui, quelle qu'elle puisse être, enveloppe une perfection. J'avoue que je ne puis percevoir cela clairement, et vous m'excuserez de vous demander si l'homme qui tue son semblable plaît à Dieu autant que le distributeur d'aumônes ? Si l'acte de commettre un vol vaut au regard de Dieu un acte juste ? Si vous le niez, quelles sont vos raisons ? Si vous l'accordez, quelles raisons pourrai-je avoir de m'attacher à l'œuvre que vous dites de vertu plutôt qu'à une autre ? Quelle loi m'interdira celle-ci plutôt que celle-là ? Alors que vous parlez d'une loi de vertu, je dois avouer que je ne trouve dans vos écrits

aucune loi dont l'observation conduise à pratiquer ou même à connaître la vertu. Tout ce qui est, en effet, dépend étroitement de la volonté de Dieu et conséquemment il y a autant de vertu dans une manière d'agir que dans l'autre. Et je ne comprends pas ce qu'est pour vous la vertu ou une loi de vertu; je ne conçois pas davantage ce que vous dites que nous devons agir par amour de la vertu. Vous dites, il est vrai, que vous vous abstenez de crimes et de vices parce que les crimes et les vices répugnent à votre nature et vous éloignent de la connaissance et de l'amour de Dieu; mais je ne trouve dans tous vos écrits aucune règle qui prescrive cette manière d'agir et qui la justifie. Il m'apparaît, excusez-moi de le dire, que c'est le contraire qui en découle. Vous vous abstenez de ce que j'appelle les vices, parce qu'ils répugnent à votre nature singulière, non parce que ce sont des vices; vous vous en abstenez comme on s'abstient d'un aliment dont notre nature a horreur. Certes celui qui s'abstient des actes mauvais parce que sa nature les a en horreur ne peut guère se targuer de sa vertu.

De nouveau se pose donc la question de savoir si, en cas qu'il y ait une âme à la nature singulière de laquelle convinssent la quête des plaisirs et les actes criminels au lieu de lui répugner, si en pareil cas, dis-je, il existe un argument qui puisse déterminer un pareil être à agir vertueusement et à s'abstenir du mal ? Mais comment pourrait-il se faire qu'un être cessât de désirer le plaisir alors que son désir en ce moment fait partie de son essence, cette essence qu'il vient de recevoir et à laquelle il ne peut renoncer ?

Je ne vois pas non plus dans vos écrits comment il s'établit que des actions appelées par moi criminelles vous détournent de la connaissance et de l'amour de Dieu ? Car vous ne faites qu'accomplir la volonté de Dieu et vous ne pouviez faire davantage puisque rien de plus n'avait été donné par la volonté et la puissance de Dieu pour constituer votre essence à ce moment déterminé. Comment, déterminée de la sorte et ainsi dépendante de Dieu, votre œuvre vous égarerait-elle loin de l'amour de Dieu ? S'égarer, c'est aller à l'abandon, n'avoir aucune attache, et cela suivant vous est impossible. Quoi que nous fassions, en effet, quelque degré de perfection que nous montrions, nous le recevons toujours de Dieu immédiatement au même moment pour consti-

tuer notre être. Comment pouvons-nous donc nous égarer ? A moins que je ne comprenne pas ce qu'il faut entendre par égarement. Et cependant c'est en cela seul que doit résider la cause soit de mon erreur, soit de la vôtre.

J'aurais encore beaucoup à dire, et je demanderais : 1° Si les substances douées d'entendement dépendent de Dieu d'une autre manière que celles qui sont privées de vie ? Bien qu'en effet les êtres doués d'entendement enveloppent plus d'essence que ceux qui sont privés de vie, ne sont-ils pas tenus les uns et les autres par Dieu, et par un décret de Dieu, d'accomplir une œuvre qui est la conservation de leur mouvement en général et de tel mouvement propre à une espèce d'êtres animés et conséquemment, en tant qu'ils dépendent de Dieu, n'en dépendent-ils pas d'une seule et même façon ? 2° Puisque vous n'accordez pas à l'âme la liberté dont M. Descartes la dote, quelle différence y a-t-il entre la dépendance des êtres doués d'entendement et celle des substances sans âme ? Et, si les premières n'ont aucune liberté de volonté, comment concevez-vous leur dépendance de Dieu ? 3° Si notre âme ne possède pas cette liberté, notre action n'est-elle pas en réalité l'action de Dieu et notre volonté, la volonté de Dieu ? Je pourrais poser beaucoup d'autres questions mais je n'ose vous demander tant de choses. J'attends seulement une réponse assez prompte aux questions qui précèdent, dans l'espoir d'y trouver un moyen de mieux comprendre votre pensée, de façon que nous puissions ensuite en traiter de vive voix. Sitôt en effet que j'aurai votre réponse, j'irai, partant pour Leyde, vous saluer au passage, si cela vous convient. Dans cet espoir, je me dis de cœur en vous saluant votre bien dévoué

G. DE BLYENBERGH.

Dordrecht, le 19 février 1665.

P. S. — Dans ma hâte j'ai oublié de poser cette autre question : pouvons-nous par notre prudence empêcher qu'il ne nous arrive ce qui autrement nous arriverait ?

LETTRE XXIII

AU TRÈS SAVANT GUILLAUME DE BLYENBERGH

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur et ami,

J'ai reçu, cette semaine, deux lettres de vous : la plus récente qui est du 9 mars était destinée seulement à me rappeler la première, écrite le 19 février, qui m'a été renvoyée de Schiedam. Dans cette première lettre je vois que vous vous plaignez de ce que j'ai dit, que *nulle démonstration ne peut avoir de force à vos yeux, etc.*

Ce n'est pas, comme vous semblez le croire, parce que mes raisons ne vous ont point paru sur-le-champ convaincantes, tant s'en faut que telle ait été ma pensée, je me référais à vos propres paroles dont la teneur est la suivante : *Et s'il arrivait après un long examen que la connaissance naturelle me parût être en conflit avec ce Verbe divin ou ne pas bien s'accorder avec lui, etc., la Parole de Dieu a sur mon âme une autorité telle que les concepts que je crois clairs me deviendraient suspects plutôt que, etc...* Je n'ai donc fait que reproduire, en l'abrégeant, votre langage, et je ne crois pas, ce faisant, vous avoir donné aucune raison d'être irrité; d'autant plus que je voulais par là montrer la raison profonde du dissentiment qui est entre nous. Vous avez en outre écrit à la fin de votre deuxième lettre que tout votre espoir et votre désir était de persévérer dans la foi et l'espérance et que le reste, les convictions que nous pouvons nous communiquer l'un à l'autre touchant l'entendement naturel, vous est indifférent. L'idée m'est donc venue, et elle continue d'occuper mon esprit, que mes lettres ne vous seraient d'aucun profit et que, cela étant, je ferais plus sagement de ne pas négliger mes travaux (qu'autrement je serais obligé d'interrompre un certain temps) pour des discussions sans utilité. Et cela n'a rien qui s'oppose à ma première lettre : quand je l'écrivais, en effet, je vous considérais comme un pur philosophe, n'admettant (ainsi que

bien d'autres qui font profession d'être chrétiens) d'autre pierre de touche de la vérité que l'entendement naturel et non la théologie. Mais vous m'avez fait comprendre qu'il en était autrement et m'avez montré que les bases sur lesquelles j'aurais voulu que s'élevât notre amitié n'étaient pas posées comme je le croyais.

Quant au reste, il y a des manières de dire dont il arrive qu'on use dans la discussion, sans pour cela franchir les bornes de la politesse, et, pour cette raison, je ne m'arrêterai pas à certaines expressions qui se trouvent dans votre deuxième lettre et aussi dans la dernière. Voilà pour le reproche de vous avoir offensé et pour que vous compreniez que je n'ai rien dit qui le justifiât et ne puis admettre qu'on me l'adresse. Je passe maintenant à vos objections pour y répliquer.

Je pose en principe, en premier lieu, que Dieu est cause absolument et réellement de toutes les choses, quelles qu'elles soient, qui possèdent une essence. Si donc vous pouviez démontrer que le mal, l'erreur, les crimes, etc... sont des choses exprimant une essence, je vous accorderais sans réserve que Dieu est cause des crimes, du mal, de l'erreur, etc. Je crois avoir suffisamment montré que ce qui donne au mal, à l'erreur, au crime, leur caractère d'acte mauvais ou criminel et de jugement faux, ce qu'on peut appeler la forme du mal, de l'erreur, du crime, ne consiste en aucune chose qui exprime une essence; qu'en conséquence on ne peut dire que Dieu en soit cause. Le matricide de Néron, par exemple, en tant qu'il contient quelque chose de positif n'était pas un crime; Oreste a pu accomplir un acte qui extérieurement est le même et avoir en même temps l'intention de tuer sa mère, sans mériter la même accusation que Néron. Quel est donc le crime de Néron ? Il consiste uniquement en ce que, dans son acte, Néron s'est montré ingrat, impitoyable et insoumis. Aucun de ces caractères n'exprime quoi que ce soit d'une essence et, par suite, Dieu n'en est pas cause, bien qu'il le soit de l'acte et de l'intention de Néron.

Je voudrais montrer encore que nous ne devons pas, quand nous parlons en philosophes, user des phrases de la théologie : puisqu'en effet la théologie représente Dieu, fréquemment et sans inadvertance, comme un homme parfait, il y a lieu en théologie de dire que Dieu a des désirs, que les œuvres des méchants l'affligent et que celles des gens de bien lui donnent de la joie; mais

en philosophie, sitôt que nous avons perçu clairement qu'il est tout aussi inadmissible de conférer à Dieu les qualités pouvant rendre un homme parfait que d'attribuer à l'homme les caractères propres à un éléphant ou à un âne, ces manières de dire et toutes celles qui leur ressemblent ne conviennent plus et nous ne pouvons les employer sans tomber dans la plus grande confusion. Donc, parlant en philosophes, nous ne dirons jamais que Dieu attend quelque chose de quelqu'un, ni qu'il est affligé ou éprouve de la joie au sujet de quelqu'un, car ce sont là manières d'être ne pouvant se trouver en Dieu.

J'aurais voulu noter enfin que, si les œuvres des gens de bien (c'est-à-dire ceux qui ont de Dieu une idée claire et règlent sur elle toutes leurs actions et toutes leurs pensées), celles des méchants (c'est-à-dire de ceux qui n'ont pas l'idée de Dieu mais seulement les idées des choses terrestres et règlent sur elles leurs actes et leurs pensées) et enfin les œuvres de tous les êtres existants découlent nécessairement des lois éternelles et des décrets de Dieu et sont suspendues à lui, toutefois elles diffèrent les unes des autres non seulement en degré, mais par leur essence. Bien qu'en effet un rat aussi bien qu'un ange, la tristesse comme la joie, dépendent de Dieu, un rat ne peut cependant pas être une espèce d'ange non plus que la tristesse une espèce de joie. Je pense avoir ainsi répondu à vos objections (si je les ai bien comprises; je me demande en effet parfois si les conclusions déduites par vous ne diffèrent pas de la proposition même que vous entreprenez de démontrer).

Cela d'ailleurs apparaît plus clairement si je réponds aux questions que vos principes vous conduisent à poser. La première est la suivante : Dieu agrée-t-il également le meurtre et l'aumône ? La deuxième : voler est-il au regard de Dieu aussi bon que pratiquer la justice? La troisième enfin : s'il existe une âme à la nature singulière de laquelle ne répugne pas mais convient l'abandon aux appétits sensuels et le crime, peut-il y avoir un raisonnement sur la vertu capable de l'amener par persuasion à faire le bien et à ne pas faire le mal ?

A la première question je répondrai que, parlant en philosophe, je ne sais pas ce que vous voulez dire par ces mots : *Dieu agrée*. Demandez-vous si Dieu a l'un en horreur tandis qu'il aime l'autre, si l'un offense Dieu tandis que l'autre lui complaît? Je réponds : non. La question est-elle au contraire de savoir si les meurtriers sont

aussi gens de bien et aussi parfaits que les distributeurs d'aumônes. Je réponds encore : non.

Quant à la deuxième question, je demande si quand vous dites : *bon au regard de Dieu*, vous considérez que le juste procure à Dieu quelque bien tandis que le voleur lui cause du mal ? Je répondrai alors que ni le juste ni le voleur ne peuvent être cause d'un plaisir ou d'un chagrin de Dieu. S'agit-il de savoir si l'une et l'autre œuvre, celle du voleur et celle du juste, en tant qu'elles sont quelque chose de réel dont Dieu est cause, sont également parfaites ? Je réponds que, si nous considérons uniquement les œuvres, tel mode déterminé, il se peut faire qu'il y ait dans l'une et l'autre une perfection égale. Demandez-vous si le voleur et le juste sont également parfaits, ont même béatitude ? Je réponds : non. Par juste en effet j'entends celui qui désire constamment que chacun ait le sien et, dans mon *Éthique* (non encore publiée), je démontre que ce désir, dans les hommes pieux, tire nécessairement son origine de la connaissance claire qu'ils ont d'eux-mêmes et de Dieu. Le voleur n'ayant pas un désir de cette sorte, il est donc nécessairement dépourvu de la connaissance de Dieu et de lui-même, c'est-à-dire de ce qui d'abord nous fait hommes. Si toutefois vous demandez en outre quelle force peut vous pousser à faire cette œuvre que j'appelle vertu, plutôt qu'une autre ? Je réponds que je ne peux dire de quel moyen, parmi une infinité d'*autres*, Dieu use pour vous déterminer à cette œuvre. Ce pourrait être que Dieu eût imprimé en vous une idée claire de lui-même, de sorte que, par amour de lui, vous oublieriez le monde et aimeriez les autres hommes comme vous-même. Et il est manifeste qu'à une âme ainsi formée répugne tout ce qu'on appelle le mal et que, pour cette raison, le mal n'y peut exister. D'ailleurs ce n'est pas ici le lieu d'expliquer les fondements de l'Éthique, ni même de démontrer toutes les propositions que j'avance, parce que ma seule affaire présente est de répondre à vos questions et d'écarter vos objections.

Pour ce qui concerne la troisième question, elle implique contradiction et la poser, c'est, à mes yeux, comme si l'on demandait s'il pouvait convenir à la nature de quelque être qu'il se pendît ou s'il y a des raisons pour qu'il ne se pende pas. Supposons cependant qu'une telle nature puisse exister; je l'affirme alors (que j'admette ou refuse d'admettre le libre arbitre) : si quelque homme voit qu'il

peut vivre plus commodément suspendu au gibet qu'assis à sa table, il agirait en insensé en ne se pendant pas; de même qui verrait clairement qu'il peut jouir d'une vie ou d'une essence meilleure en commettant des crimes qu'en s'attachant à la vertu, il serait insensé, lui aussi, s'il s'abstenait de commettre des crimes. Car, au regard d'une nature humaine aussi pervertie, les crimes seraient vertu. Quant à l'autre question que vous avez ajoutée à la fin de votre lettre, comme nous pourrions en poser en une heure cent du même genre sans jamais arriver à la solution d'aucune, et que vous ne me pressez pas autant d'y répondre, je n'en dirai rien. Je me bornerai à dire, pour le moment, que j'attendrai votre visite vers la date assignée par vous et que vous serez le bienvenu. Toutefois je préférerais que vous vinssiez promptement, me proposant d'aller à Amsterdam dans une semaine ou deux. Je vous prie, en attendant, de recevoir mes cordiales salutations.

B. DE SPINOZA.

Voorburg, le 13 mars 1665.

LETTRE XXIV

A MONSIEUR BENOIT DE SPINOZA

GUILLAUME DE BLYENBERGH.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur et ami,

Quand j'eus l'honneur de vous voir, le temps manquait pour prolonger notre entretien et ma mémoire s'est trouvée encore plus insuffisante pour en conserver le souvenir, en dépit des efforts que j'ai faits, sitôt après vous avoir quitté, pour rassembler les paroles que j'avais entendues. J'ai tenté dès ma première halte de mettre par écrit vos opinions mais j'éprouvai alors que je n'avais pas retenu le quart des choses dont nous avons discuté. Je m'excuse en conséquence de vous importuner une fois encore en vous questionnant sur les points qui demeurent obscurs, soit que j'aie mal compris votre pensée, soit que je ne l'aie pas bien retenue. Je voudrais qu'il me fût possible de faire quelque chose pour vous en échange de la peine que je vous donnerai.

En premier lieu, comment pourrais-je, en lisant les Principes et vos Pensées métaphysiques, distinguer votre opinion propre de celle de Descartes ?

Deuxième point : l'erreur existe-t-elle à proprement parler et en quoi consiste-t-elle ?

Troisièmement : pour quelle raison jugez-vous que la volonté n'est pas libre ?

Quatrièmement : qu'entendez-vous par ces mots que L. M. a écrits en votre nom dans la Préface : *Tandis que l'auteur admet bien qu'il y a dans la nature une substance pensante, il nie qu'elle constitue l'essence de l'âme humaine et juge que la pensée, tout de même que l'étendue, n'a point de limites. Et ainsi, de même que pour lui le corps humain n'est pas l'étendue prise absolument, mais une étendue déterminée en un certain mode par le mouvement et le repos, suivant les lois de la nature étendue, l'âme humaine n'est pas la pensée prise absolument, mais une pensée déterminée en un certain mode par des idées, suivant les lois de la nature pensante : d'où cette conclusion nécessaire qu'elle existe sitôt que le corps humain commence d'exister.* Il semble découler de là qu'à la ressemblance du corps humain, qui se compose de milliers de parties étendues, l'âme humaine se compose de milliers de pensées et que, le corps se dissolvant en des milliers de parties étendues desquelles il était formé, notre âme se dissout, quand elle se sépare du corps, en autant de pensées desquelles elle se composait. Et ainsi, tout de même que les parties de notre corps humain, après la dissolution, ne demeurent plus unies, mais que d'autres corps s'insèrent entre elles, il faut qu'après la dissolution de notre âme, les pensées innombrables dont elle se composait ne se combinent plus entre elles, mais soient séparées. Mais s'il est vrai que des corps ainsi désagrégés restent encore des corps, ils ne sont cependant plus des corps humains et de même, après la mort qui entraîne la dissolution de notre substance pensante, il subsiste bien des pensées ou des substances pensantes, mais leur essence, celle du moins qu'elle possédait quand on parlait de l'âme humaine constituée par elles, n'est plus la même. Votre thèse en revient, en conséquence, à ce qu'il me semble, à soutenir que la substance pensante de l'homme subit des changements et se dissout comme le font les corps, ou même que certaines âmes périssent entièrement, vous l'affirmez des impies, si je ne me trompe, et qu'aucune pensée ne demeure en elles. Et de même que M. Descartes, d'après

L. M., présuppose que l'âme est une substance pensante, au sens absolu, vous et L. M. me paraissez présupposer seulement la plus grande partie de votre théorie; je ne perçois donc pas clairement votre pensée en cette matière.

La cinquième question se rapporte à ce jugement que vous avez énoncé aussi bien dans notre entretien que dans votre deuxième lettre, datée du 13 mars, à savoir que de la connaissance claire de Dieu et de nous-mêmes provient le désir constant qu'à chacun revienne ce qui est sien. Il reste à expliquer de quelle façon la connaissance de Dieu et de nous-mêmes produit en nous la volonté constante de mettre chacun en possession de ce qui est sien. Autrement dit, par quelle voie cela découle de la connaissance de Dieu, ou comment elle nous oblige à aimer la vertu et à fuir les œuvres que nous qualifions de vices, et d'où vient, puisque d'après vous le meurtre, le vol comprennent quelque chose de positif, tout comme la distribution des aumônes, qu'un meurtre n'enveloppe pas autant de perfection, de béatitude et de paix intérieure que la distribution des aumônes. Peut-être direz-vous comme dans votre lettre du 13 mars que cette question concerne l'Éthique et qu'elle sera traitée par vous quand vous en viendrez là. Toutefois, comme à défaut d'un éclaircissement de cette question ainsi que des précédentes, je ne puis percevoir votre pensée, et qu'il y subsiste pour moi des absurdités impossibles à lever, je vous demande en ami d'y répondre plus amplement. Tout particulièrement je demande que vous énonciez et expliquiez les principales définitions, les postulats et les axiomes sur lesquels vous fondez votre Éthique et en premier lieu votre réponse à ma dernière question. Peut-être vous excuserez-vous en alléguant la peine qu'il vous faudrait prendre, mais je vous prie cette fois encore de me donner satisfaction, pour cette raison qu'à défaut d'une réponse à ma dernière question, je ne percevrai jamais droitement votre pensée. Je voudrais qu'il me fût permis de faire quelque chose pour vous en échange de la peine que vous prendrez. Je n'ose vous assigner un délai de deux ou trois semaines, je vous prie seulement de répondre à cette lettre avant votre voyage à Amsterdam. Vous m'obligerez grandement, ce faisant, et je vous montrerai que je suis et demeure, Monsieur, votre tout dévoué

G. DE BLYENBERGH.

Dordrecht, le 27 mars 1665.

LETTRE XXV

A MONSIEUR BENOIT DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

Monsieur et très cher ami,

J'ai été ravi d'apprendre par une lettre récente de M. Serrarius que vous étiez en vie et en bonne santé et que vous n'avez pas oublié votre Oldenburg, mais j'accusais en même temps ma fortune (s'il m'est permis d'user de ce mot) qui m'a privé, pendant tant de mois, du commerce agréable entre tous établi entre vous et moi. Il faut accuser de cette interruption la multitude des occupations et les grandes calamités qui m'ont accablé. Mes sentiments à votre égard sont demeurés aussi vifs et l'amitié fidèle que je vous porte défie les années. M. Boyle et moi, nous nous entretenons souvent de vous, de votre grand savoir, de vos profonds travaux. Nous voudrions que l'enfant que vous portez en vous vît le jour et s'offrît au bon vouloir des doctes, et nous attendons avec confiance que vous nous donniez satisfaction. Il n'y a pas de raison pour que la dissertation de M. Boyle sur le salpêtre, la solidité et la fluidité soit imprimée dans votre pays : elle l'a déjà été ici en latin et on n'attend qu'une occasion de vous envoyer des exemplaires. Je vous prie donc de ne pas permettre qu'aucun de vos imprimeurs entreprenne ce travail.

Le même Boyle a publié un traité remarquable sur les couleurs, en anglais et en latin, et en même temps une série de recherches expérimentales sur le froid, les thermomètres, etc. où se trouvent beaucoup de choses belles et neuves. Seule cette guerre néfaste empêche que ces livres ne vous soient envoyés. Il a aussi paru un traité remarquable, contenant, sur soixante observations au microscope, des considérations audacieuses mais philosophiques (conformes aux principes mécaniques). J'espère que vos libraires trouveront quelque moyen de vous faire parvenir des exemplaires de tous ces ouvrages. Je désire de mon côté recevoir de vous-même ce que vous

avez fait récemment ou l'ouvrage que vous avez en main, et je demeure votre ami très dévoué

HENRI OLDENBURG.
Londres, le 28 *avril* 1665.

LETTRE XXVI

A MONSIEUR HENRI OLDENBURG

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Mon excellent ami,

Il y a quelques jours un ami me disait qu'un libraire d'Amsterdam lui avait remis votre lettre du 28 avril, apportée sans aucun doute par M. Ser. [32]. J'ai été très heureux d'apprendre enfin de vous-même que vous étiez en bonne santé et que vous me conserviez votre amitié. Pour moi, toutes les fois que j'en ai eu l'occasion, je n'ai jamais manqué de m'informer de votre état auprès de M. Ser. et de Christian Huygens, seigneur de Zeelhem, qui m'avait dit vous connaître aussi. Par le même Huygens j'ai appris que le très savant Boyle était en vie et avait publié en anglais un traité remarquable sur les couleurs. Huygens me l'aurait donné à lire si je savais l'anglais. Je me réjouis donc de savoir par vous que ce traité, en même temps qu'un autre sur le froid et les thermomètres, dont j'ignorais l'existence, avaient reçu leur naturalisation latine et étaient mis à la disposition du public. Le livre sur les observations au microscope, Huygens le possède également, mais, si je ne me trompe, il est en anglais. Huygens m'a raconté des choses étonnantes sur ces microscopes et aussi sur des télescopes de fabrication italienne au moyen desquels on a pu observer des éclipses causées dans Jupiter par l'interposition de ses satellites et aussi une ombre qui semble projetée sur Saturne par un anneau. Je n'ai pu à cette occasion m'étonner assez de la précipitation de Descartes : il dit que si les planètes voisines de Saturne ne se déplacent pas (il a cru que les anses étaient des planètes, peut-être parce qu'il

n'a jamais observé qu'elles fussent en contact avec Saturne), cette immobilité pouvait résulter de ce que Saturne ne tourne pas autour d'un axe qui lui soit propre et cependant, outre que cette explication s'accorde peu avec ses principes, il aurait pu très facilement avec leur aide donner l'explication des anses, s'il n'avait été dominé par un préjugé, etc.

LETTRE XXVII

A MONSIEUR GUILLAUME DE BLYENBERGH

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA LETTRE XXIV

Monsieur et ami,

Quand votre lettre du 21 mars m'a été remise, j'étais sur le point de partir pour Amsterdam. Je l'ai donc laissée chez moi, en ayant lu la moitié seulement, pour y répondre à mon retour : je croyais n'y trouver en effet que des questions se rapportant à notre première discussion. Mais plus tard j'ai vu qu'il s'agissait de bien autre chose que de la seule confirmation des propositions énoncées par moi dans la Préface des Principes de Descartes démontrés géométriquement, à seule fin d'indiquer au lecteur, quel qu'il fût, quelle était mon opinion sans prétendre à l'établir et à la faire admettre par tous. Votre demande d'éclaircissement porte sur une grande partie de l'Éthique, laquelle a, on le sait, son fondement dans la métaphysique et la physique. Pour cette raison je n'ai pu me déterminer à vous donner satisfaction; j'ai voulu attendre une occasion de vous prier ouvertement et très amicalement de renoncer à votre demande, en même temps que je vous expliquerais mon refus, et enfin vous montrerais que vos questions n'ont rien à voir avec la solution des difficultés que vous m'opposiez dans notre première discussion : au contraire, c'est de cette solution qu'elles dépendent en grande partie. Tant s'en faut donc que mon opinion concernant la nécessité ne puisse être perçue avant que réponse ait été donnée à vos questions. Ce sont ces questions au contraire qui ne peuvent être comprises avant qu'on l'ait bien

entendue. L'occasion attendue ne s'était pas encore présentée quand, cette semaine, j'ai reçu de vous une nouvelle lettre laissant paraître quelque mécontentement causé par mon retard. Je me vois donc dans l'obligation de vous écrire quelques mots pour vous faire connaître mon intention et ma décision. J'espère qu'après y avoir réfléchi, vous renoncerez à votre demande et resterez néanmoins bien disposé pour moi. Pour ma part je me montrerai toujours votre dévoué

B. DE SPINOZA.

Voorburg, le 3 juin 1665.

LETTRE XXVIII

A JOHANNES BOUWMEESTER [34]

B. DE SPINOZA.

Cher ami,

Je ne sais si vous m'avez tout à fait oublié, j'ai plus d'une raison de le soupçonner. Tout d'abord, quand, au moment de partir, j'ai voulu vous dire adieu, et, qu'invité par vous-même, je pensais vous trouver chez vous, j'ai appris que vous étiez parti pour La Haye. Je reviens à Voorburg ne doutant pas que j'aurais au moins votre visite au passage, mais vous êtes rentré chez vous sans avoir salué votre ami, les dieux me pardonnent. Pour finir j'ai attendu trois semaines une lettre de vous qui n'est pas arrivée. Si vous voulez que je change d'opinion, vous n'avez qu'à me faire savoir par lettre comment établir entre nous ce commerce épistolaire dont nous nous sommes entretenus une fois chez vous. Je voudrais en attendant vous demander instamment, en vérité au nom de notre amitié je vous prie, de vous presser d'apporter un zèle véritable à une œuvre sérieuse et à juger qu'il vaut la peine de consacrer la meilleure partie de la vie à cultiver son entendement et soi-même. Je vous le demande pendant qu'il en est temps encore, plus tard vous regretterez le temps perdu et votre abandon de vous-même. Il faut en revenir maintenant à notre commerce épistolaire, et pour que vous ne craigniez pas de m'écrire plus librement, il faut que vous sachiez que, déjà depuis un certain temps, je soupçonne et suis présentement à

peu près certain, que vous manquez de confiance plus qu'il ne serait juste, en vos propres capacités et craignez de poser une question ou d'énoncer une proposition qui ne trahisse l'ignorance. Il ne convient pas cependant que je parle de vous et insiste sur vos dons naturels de façon trop ouvertement élogieuse. Si toutefois vous craignez que je ne communique vos lettres à d'autres personnes qui ensuite pourraient rire de vous, j'engage envers vous ma parole que je les garderai religieusement et ne les ferai lire à personne sans votre aveu. Dans de telles conditions, vous pouvez engager cette correspondance, à moins que, ce que je ne puis croire, vous n'ayez pas confiance dans ma promesse. Je compte qu'une première lettre me fera connaître votre sentiment sur ce point et aussi que je recevrai un peu de cette confiture de roses rouges que vous m'avez promise, bien que ma santé soit beaucoup meilleure. Depuis que je suis parti de là-bas, j'ai été saigné une fois, sans que la fièvre disparût. (Je me sentais cependant plus dispos avant même la saignée, par un effet, je pense, du changement d'air.) Deux ou trois fois au contraire j'ai souffert de la fièvre tierce que j'ai enfin réussi à expulser en suivant un bon régime et envoyée je ne sais où, tout mon soin étant qu'elle ne revienne pas. Pour ce qui touche la troisième partie de notre Philosophie, j'en enverrai prochainement un morceau soit à vous si vous voulez le traduire, soit à notre ami de Vries. J'avais décidé de ne rien envoyer avant d'avoir achevé mon travail, toutefois comme il se trouve être plus long que je ne pensais, je ne veux pas vous faire trop attendre. Ce que je vous enverrai va environ jusqu'à la proposition 80. J'ai beaucoup entendu parler des affaires d'Angleterre, mais n'ai rien appris de certain. Les gens ne cessent de redouter le pire et personne ne sait pour quelle raison l'on ne fait pas sortir la flotte. Il semble seulement que la décision est encore en suspens. Je crains que nos dirigeants ne veuillent être trop sages et trop prévoyants. Nous verrons bien d'ailleurs ce qu'ils ont dans l'esprit et ce qu'ils préparent. Puissent les dieux le faire tourner à bien. Je voudrais savoir ce que nos amis en pensent et ce qu'ils ont appris, mais je désire encore plus et par-dessus tout que vous... etc.

Voorburg, juin 1665.

LETTRE XXIX

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

Monsieur et ami très honoré,

Par votre lettre du 4 septembre, je vois que vous n'avez pas cessé de vous intéresser à nous. Ce n'est pas moi seulement qui vous en ai de l'obligation, mais aussi M. Boyle qui joint ses remerciements aux miens et est prêt à vous rendre à l'occasion, en échange de vos procédés amicaux, tous les services en son pouvoir. Vous ne doutez pas que je ne sois dans les mêmes dispositions. Pour ce qui est de cet individu trop zélé qui, bien qu'une traduction latine du Traité des Couleurs fût déjà prête ici, a voulu néanmoins en confectionner une autre, il comprendra peut-être que, dans son zèle indiscret, il a été mal avisé. Que vaudra sa traduction si l'auteur ajoute à son édition latine publiée en Angleterre un grand nombre d'expériences qui ne se trouvent pas dans l'édition anglaise? Heureusement notre édition, qui ne tardera pas à se répandre, sera préférée à la sienne. Mais qu'il fasse à son idée, pour nous, nous agirons comme nous le jugerons le plus expédient.

Le *Monde souterrain* de Kircher n'a pas encore fait son apparition dans notre cercle anglais, à cause de la peste qui arrête presque tout commerce, pour ne rien dire de cette guerre abominable qui amène toute une pléiade de maux et menace de faire disparaître toute civilisation humaine. Notre Société philosophique, dans ces temps calamiteux, ne tient plus de réunions publiques, toutefois quelques-uns de ses membres n'oublient pas qu'ils sont philosophes. Ils poursuivent sans bruit des expériences, les uns sur l'hydrostatique, les autres sur l'anatomie, la mécanique ou d'autres matières. M. Boyle a soumis à l'examen l'origine des formes et des qualités telle qu'elle a été décrite dans l'École et par les maîtres chargés d'y enseigner, et il a composé sur ce sujet un traité qui doit être bientôt imprimé et ne peut manquer d'être remarquable. Pour vous, je vois que vous vous

occupez moins de philosophie, si l'on peut dire, que de théologie, puisque vous rédigez vos pensées sur les Anges, la prophétie, les miracles. Mais probablement vous le faites dans un esprit philosophique. Quoi qu'il en soit, je suis certain que l'ouvrage sera digne de vous et j'ai le plus vif désir de le connaître. Comme en ces temps difficiles la liberté des échanges souffre beaucoup de restrictions, je vous demande du moins de vouloir bien indiquer dans votre prochaine lettre le but que vous vous proposez.

Nous attendons chaque jour des nouvelles de la deuxième bataille navale qui doit se livrer, à moins que votre flotte ne soit de nouveau rentrée au port. Le courage dont vous donnez à entendre que l'on discute chez vous a quelque chose non d'humain mais de bestial. Si les hommes étaient conduits par la raison, ils ne se déchireraient pas les uns les autres, comme c'est le cas en ce moment. Mais à quoi bon se plaindre! Aussi longtemps qu'il y aura des hommes, ils auront des vices, mais le règne du mal n'est pas perpétuel et l'intervention des meilleurs peut le contrebalancer.

Tandis que je vous écris, on me remet une lettre à moi adressée par le grand astronome de Dantzig, M. Jean Hévélius : il m'y apprend entre autres choses que sa Description des comètes en douze livres est déjà sous presse depuis une année entière, et que les 400 premières pages, c'est-à-dire neuf livres, en sont déjà imprimées. Il me dit en outre qu'il m'a envoyé quelques exemplaires de son Introduction sur les comètes où il a décrit avec ampleur la première des deux comètes les plus récentes. Toutefois ces exemplaires ne me sont pas encore parvenus. Il a décidé qu'il publierait un autre livre sur la seconde et le soumettrait au jugement des doctes. J'aimerais à savoir ce qu'on pense chez vous des pendules de Huygens et particulièrement de celles que l'on dit donner du temps une mesure si exacte qu'elles pourront servir en mer à calculer la longitude. Où en est la Dioptrique et son Traité du Mouvement? Nous les attendons depuis longtemps. Je suis bien sûr qu'il ne reste pas oisif, mais je voudrais savoir ce qu'il se propose de faire. Puissiez-vous vous bien porter et continuer à aimer votre tout dévoué

HENRI OLDENBURG.

Londres, mi-septembre 1665.

LETTRE XXX [35]

A. OLDENBURG

B. DE SPINOZA.

...Je suis aise d'apprendre que les philosophes dans le cercle desquels vous vivez, restent fidèles à eux-mêmes en même temps qu'à leur pays. Il me faut attendre, pour connaître leurs travaux récents, le moment où, rassasiés de sang humain, les États en guerre s'accorderont quelque repos pour réparer leurs forces. Si ce personnage fameux qui riait de tout, vivait dans notre siècle, il mourrait de rire assurément. Pour moi, ces troubles ne m'incitent ni au rire ni aux pleurs; plutôt développent-ils en moi le désir de philosopher et de mieux observer la nature humaine. Je ne crois pas qu'il me convienne en effet de tourner la nature en dérision, encore bien moins de me lamenter à son sujet, quand je considère que les hommes, comme les autres êtres, ne sont qu'une partie de la nature et que j'ignore comment chacune de ces parties s'accorde avec le tout, comment elle se rattache aux autres. Et c'est ce défaut seul de connaissance qui est cause que certaines choses, existant dans la nature et dont je n'ai qu'une perception incomplète et mutilée, parce qu'elles s'accordent mal avec les désirs d'une âme philosophique, m'ont paru jadis vaines, sans ordre, absurdes. Maintenant je laisse chacun vivre selon sa complexion et je consens que ceux qui le veulent, meurent pour ce qu'ils croient être leur bien, pourvu qu'il me soit permis à moi de vivre pour la vérité. Je compose actuellement un traité sur la façon dont j'envisage l'Écriture et mes motifs pour l'entreprendre sont les suivants : 1° Les préjugés des théologiens; je sais en effet que ce sont ces préjugés qui s'opposent surtout à ce que les hommes puissent appliquer leur esprit à la philosophie; je juge donc utile de montrer à nu ces préjugés et d'en débarrasser les esprits réfléchis. 2° L'opinion qu'a de moi le vulgaire qui ne cesse de m'accuser d'athéisme; je me vois obligé de la combattre autant que je pourrai. 3° La liberté de philosopher et de dire notre sentiment; je désire l'établir par tous les moyens : l'autorité excessive et le zèle indiscret des

prédicants tendent à la supprimer. Je n'ai pas entendu dire jusqu'à présent qu'un Cartésien ait expliqué les phénomènes observés lors des comètes récentes par l'hypothèse de Descartes et je doute que cela soit possible...

LETTRE XXXI

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur et ami honoré,

Comme il convient à un homme de cœur et à un philosophe, vous faites en sorte d'aimer les gens de bien. Ne doutez pas qu'ils ne vous aiment en retour et n'estiment vos mérites comme il est juste. M. Boyle se joint à moi pour vous envoyer ses meilleurs souhaits et vous exhorte à continuer de philosopher avec courage et conviction. En particulier si vous avez réussi à voir un peu clairement comment chaque partie de la nature s'accorde avec son tout et de quelle manière elle se rattache aux autres parties, nous vous demandons de vouloir bien nous communiquer vos lumières sur ce problème difficile. J'approuve entièrement les motifs qui vous ont déterminé, d'après l'exposé que vous en faites, à composer un Traité sur l'Écriture, et l'un de mes plus chers désirs est de voir de mes yeux vos commentaires sur ce sujet. M. Serrarius me fera prochainement parvenir un paquet et, si vous le voulez bien, vous pouvez lui confier en toute sécurité ce que vous avez déjà fait. De même que vous pouvez compter de notre côté sur une promptitude égale à vous obliger.

J'ai quelque peu feuilleté *le Monde souterrain* de Kircher [36] : ses raisonnements ne me donnent pas une haute idée de ses capacités, mais les observations et les expériences qui s'y trouvent relatées font honneur à sa diligence et à son désir de rendre service à la République des philosophes. Comme vous le voyez, je lui reconnais autre chose que de la piété, vous démêlerez sans peine ce que pensent de lui ceux qui l'aspergent d'eau bénite. Dans le passage de votre lettre où vous parlez du traité

de Huygens sur le mouvement, vous donnez à entendre que les règles énoncées par Descartes à ce sujet sont presque toutes fausses. Je n'ai pas sous la main le petit ouvrage que vous avez précédemment publié sur les Principes de Descartes, démontrés géométriquement, et ne me rappelle pas si vous y démontrez cette fausseté ou si, pour l'enseignement d'autrui, vous y suivez Descartes pas à pas. Plût au Ciel que l'enfant de votre propre esprit vît enfin le jour et que le cercle des philosophes le reçût de vous pour lui prodiguer ses soins! Vous avez, il m'en souvient, donné à entendre quelque part qu'il était possible aux hommes de connaître et d'expliquer clairement beaucoup d'entre les choses que Descartes déclarait passer notre compréhension, et même des choses bien plus hautes et plus subtiles. Pourquoi hésiter, mon ami, que craignez-vous? Allez de l'avant, mettez-vous à l'œuvre et menez à bien une tâche si grande, vous verrez tout le chœur des philosophes vous entourer. J'ose engager ma parole qu'il en sera ainsi, je ne le ferais pas si je doutais que cela dût être. Je ne puis croire que vous ayez quoi que ce soit dans l'esprit qui menace l'existence de Dieu et de la Providence. Ces points d'appui hors de cause, la religion repose sur une base solide, toutes les considérations philosophiques peuvent être soutenues et avouées. Ne vous laissez donc plus arrêter et ne souffrez pas que votre travail soit interrompu.

Vous apprendrez, je pense, bientôt ce qu'il y a lieu d'admettre au sujet des comètes récentes. Le Dantzicois Hévélius et le Français Auzout, tous deux mathématiciens et savants, sont en désaccord au sujet des observations faites. Leur controverse est soumise à l'examen en ce moment et, quand le cas aura été jugé, j'aurai, je crois, communication de toutes les pièces du procès et je vous les transmettrai. Il y a une chose que je puis affirmer : tous les astronomes que je connais pensent qu'il y a eu deux comètes et non une seule et je n'ai rencontré jusqu'ici personne qui ait tenté d'expliquer par l'hypothèse de Descartes les phénomènes auxquels elles ont donné lieu.

Je vous demanderai si vous avez appris quelque chose de nouveau sur les travaux et les recherches de Huygens, de même que sur son établissement en France, de vouloir bien m'en faire part le plus tôt possible. Joignez-y, je vous en prie, ce qui se dit chez vous du traité de paix,

des desseins de l'armée suédoise transportée en Allemagne et aussi de l'avance de l'évêque de Munster. Toute l'Europe, à ce que je pense, va être entraînée à la guerre l'été prochain et tout semble annoncer de grands changements. Pour nous, nous n'avons qu'à servir d'une âme pure la Divinité suprême et à cultiver une philosophie conforme à la vérité, solide et utile. Quelques-uns de nos philosophes qui ont suivi le Roi à Oxford y tiennent d'assez fréquentes réunions, et avisent au moyen de faire progresser la physique. Ils ont entrepris entre autres des recherches sur la nature des sons. Ils feront, je crois, des expériences en vue de déterminer dans quelle proportion il faut augmenter les poids servant à tendre une corde, pour que, sans l'adjonction d'aucune autre force, elle rende un son plus aigu qui s'accorde avec le son précédemment émis. Je reviendrai ailleurs avec plus de développement sur ce sujet. Portez-vous bien et n'oubliez pas votre tout dévoué

HENRI OLDENBURG.

Londres, le 12 octobre 1665.

LETTRE XXXII [87]

A MONSIEUR HENRI OLDENBURG

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Je vous suis très reconnaissant à vous et au très illustre M. Boyle des encouragements que vous me donnez, je continue à philosopher autant que me le permettent mes modestes capacités, et ne doute pas que je ne trouve près de vous un appui bienveillant. Vous me demandez mon opinion sur *la façon dont nous pouvons connaître comment chaque partie de la nature s'accorde avec son tout et en quelle manière elle se rattache aux autres parties.* Je pense qu'il s'agit des raisons qui persuadent de cet accord et de cette liaison. Je vous l'ai dit en effet dans ma précédente lettre, pour ce qui est de savoir absolument en quelle manière les choses se lient les unes aux autres et s'accordent avec leur tout, je n'ai pas cette science; elle requerrait la connaissance de la nature entière et de toutes ses parties. Je m'applique

en conséquence à montrer quelle raison m'oblige à affirmer que cet accord et cette liaison existent. Toutefois je veux au préalable faire voir que je n'attache à la nature ni beauté, ni laideur, ni ordre, ni confusion. Les choses ne peuvent être dites en effet belles ou laides, ordonnées ou confuses que par rapport à notre imagination.

Par cohésion donc des parties j'entends simplement que les lois ou la nature de chaque partie s'ajustent de telle façon aux lois de la nature d'une autre qu'il ne peut y avoir de contrariété entre elles. Pour le rapport du tout et des parties je considère les choses comme parties d'un certain tout, toutes les fois que leur nature s'ajuste à celle des autres parties, de façon qu'il y ait autant que possible accord entre elles. Toutes les fois en revanche que les choses ne s'ajustent pas les unes aux autres, chacune d'elles forme dans notre esprit une idée distincte et doit être en conséquence considérée comme un tout, non comme une partie. Par exemple en tant que les mouvements des particules de la lymphe, du chyle, etc. s'ajustent les uns aux autres, de telle sorte qu'il y ait entre ces particules accord et qu'elles forment un même liquide qui est le sang, la lymphe, le chyle, etc. seront considérés comme des parties du sang. Mais en tant que nous concevons les particules de la lymphe comme ne s'ajustant pas, eu égard à leur figure et à leur mouvement, aux particules de chyle, nous les considérons comme un tout et non comme une partie.

Imaginons, si vous voulez, un ver vivant dans le sang, supposons-le capable de distinguer par la vue les particules du sang, de la lymphe, etc. et de calculer comment chaque particule venant à en rencontrer une autre ou bien est repoussée, ou bien lui communique une partie de son mouvement, etc. Ce ver, vivant dans le sang comme nous vivons dans une certaine partie de l'univers, considérerait chaque partie du sang comme un tout, non comme une partie, et ne pourrait savoir comment toutes ces parties sont sous la domination d'une seule et même nature, celle du sang, et obligées de s'ajuster les unes aux autres suivant que l'exige cette nature pour qu'entre leur mouvement s'établisse un rapport leur permettant de s'accorder. Si, en effet, nous imaginons qu'il n'y a point de causes extérieures au sang, qui puissent leur communiquer de nouveaux mouvements, et qu'il n'y a point d'espace audelà, ni d'autres corps auxquels les particules du sang puissent transmettre leur mouvement, il est certain que

le sang restera toujours dans le même état, que ses particules ne subiront point de variations autres que celles qui se peuvent concevoir par la seule nature du sang, c'est-à-dire par un certain rapport que soutiennent les mouvements de la lymphe, du chyle, etc., et dans ces conditions le sang devrait être toujours considéré comme un tout, non comme une partie. Mais il y a un grand nombre d'autres causes dans la dépendance desquelles se trouve la nature du sang, et qui à leur tour dépendent du sang, d'où suit que d'autres mouvements et d'autres variations se produisent qui n'ont pas pour origine unique les rapports que soutiennent les mouvements de ses parties, mais aussi les rapports du mouvement du sang avec les causes extérieures et réciproquement. Le sang cesse alors d'être un tout et devient une partie. Voilà ce que j'ai à dire sur le tout et la partie.

Nous pouvons et devons concevoir tous les corps de la nature en même manière que nous venons de concevoir le sang; tous en effet sont entourés d'autres corps qui agissent sur eux et sur lesquels ils agissent tous, de façon, par cette réciprocité d'action, qu'un mode déterminé d'existence et d'action leur soit imposé à tous, le mouvement et le repos soutenant dans l'univers entier un rapport constant. De là cette conséquence que tout corps, en tant qu'il subit une modification, doit être considéré comme une partie de l'Univers, comme s'accordant avec un tout et comme lié aux autres parties. Et comme la nature de l'Univers n'est pas limitée ainsi que l'est celle du sang, mais absolument infinie, ses parties subissent d'une infinité de manières la domination qu'exerce sur elles une puissance infinie et subissent des variations à l'infini. Mais je conçois l'unité de substance comme établissant une liaison encore plus étroite de chacune des parties avec son tout. Car, ainsi que je vous l'écrivais dans ma première lettre, alors que j'habitais encore Rijnsburg, je me suis appliqué à démontrer qu'il découle de la nature infinie de la substance que chacune des parties appartient à la nature de la substance corporelle et ne peut sans elle exister ni être conçue.

Vous voyez ainsi pour quelle raison et en quelle manière le corps humain est à mon sens une partie de la nature.

Pour ce qui est de l'âme humaine, je crois aussi qu'elle est une partie de la nature : je crois en effet qu'il y a dans la nature une puissance infinie de penser et que cette puissance contient objectivement, dans son infinité,

la nature tout entière, les pensées particulières qu'elle forme s'enchaînant en même manière que les parties de la nature qui est l'objet dont elle est l'idée.

Je considère en outre l'âme humaine comme étant cette même puissance de penser, non en tant qu'elle est infinie et perçoit la nature entière, mais en tant qu'elle perçoit seulement une chose finie qui est le corps humain : l'âme humaine est ainsi conçue par moi comme une partie de l'entendement infini.

Je ne puis cependant ici expliquer et démontrer de façon rigoureuse toute cette doctrine et ses conséquences, cela serait trop long et je ne pense pas que vous l'attendiez de moi en ce moment. Je me demande même si j'ai bien compris votre pensée et si mon exposé répond à votre demande; veuillez me le faire savoir.

Pour ce que vous m'écrivez encore au sujet des règles du mouvement posées par Descartes que j'aurais donné à entendre qui seraient fausses, c'est, si mes souvenirs ne me trompent pas, l'opinion de M. Huygens que j'ai rapportée et je n'ai, moi-même, affirmé la fausseté d'aucune de ces règles de Descartes, sauf la sixième [38], à l'égard de laquelle j'ai dit que M. Huygens, lui aussi, comme Descartes, avait commis une erreur. A cette occasion je vous ai demandé de me communiquer l'expérience que dans votre Société royale vous avez faite en partant de cette hypothèse; apparemment, cela ne vous est pas permis puisque vous ne me répondez pas sur ce point. Ce même Huygens a été tout occupé, il l'est encore, du polissage des lunettes; à cet effet il a construit une machine assez jolie à l'aide de laquelle il peut fabriquer des lentilles au tour. Je ne sais cependant quels résultats il a obtenus et, à dire la vérité, je ne suis pas très désireux de le savoir. L'expérience m'a montré, en effet, qu'on peut, à la main, mieux qu'avec aucune machine, polir des lentilles sphériques. Quant aux pendules et à la date de son établissement en France je ne puis encore rien vous dire [39].

[L'évêque de Munster, après être imprudemment entré dans la Frise comme le cerf d'Ésope dans un puits, n'y a rien pu faire et, à moins que la mauvaise saison ne vienne avec un grand retard, il n'en sortira pas sans grand dommage. Nul doute que ce ne soit par les conseils de quelque traître qu'il a osé entreprendre cette mauvaise action. Mais toute cette histoire est trop ancienne déjà pour qu'on puisse en parler à qui demande des nou-

velles et, depuis une semaine ou deux, il ne s'est rien passé qui vaille la peine d'être raconté par écrit. Aucun espoir de paix avec les Anglais : le bruit en a couru cependant naguère, à cause d'un ambassadeur qu'on prétendait avoir été envoyé en France et aussi parce que les gens d'Over Yssel qui travaillent de toutes leurs forces pour le prince d'Orange et cela, dans l'opinion de plus d'un, moins dans leur propre intérêt que pour nuire aux Hollandais, avaient imaginé d'envoyer ledit prince en Angleterre à titre de médiateur. Mais la situation est tout autre. Les Hollandais pour le moment n'ont pas la moindre idée de faire la paix, il se peut seulement que les circonstances les amènent à l'acheter pour de l'argent. Des desseins de la Suède on doute encore, beaucoup pensent que son objectif est Metz, d'autres disent la Hollande. Mais ce ne sont que des conjectures.

J'avais écrit cette lettre la semaine dernière mais n'ai pu l'envoyer, le temps ne me permettant pas d'aller à La Haye. Voilà l'inconvénient d'habiter la campagne. Il est rare que je reçoive une lettre sans retard : à moins d'une occasion se présentant par accident, une semaine ou deux se passent avant qu'elle me parvienne. Et quand je veux en envoyer une, il n'est pas rare qu'une difficulté y mette obstacle. Quand vous voyez donc que je ne vous réponds pas aussi tôt qu'il serait requis, ne croyez pas que cela provienne d'un oubli de ma part. Le temps me presse et il me faut clore cette lettre; je la compléterai dans une autre occasion. Pour le moment je ne puis plus rien dire sinon vous prier de saluer de ma part M. Boyle et de ne pas oublier celui qui se dit votre cordialement attaché

B. DE SPINOZA.

Voorburg, le 20 novembre 1665.

Je voudrais savoir si tous les astronomes jugent qu'il y a eu deux comètes, d'après leur mouvement ou en s'appuyant sur l'hypothèse de Kepler. Adieu.] *

* Tout le passage mis entre crochets manque dans les *Opera posthuma*.

LETTRE XXXIII

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur et ami très honoré,

Vos considérations philosophiques sur la collaboration avec leur tout des parties de la nature et leur enchaînement m'agréent fort. Je ne comprends cependant pas très bien comment nous pouvons exclure de la nature, comme vous semblez le faire, l'ordre et la symétrie. Vous-même ne reconnaissez-vous pas que tous les corps s'entourent les uns les autres et se déterminent mutuellement tant à exister qu'à agir dans des conditions arrêtées et immuables, un rapport constant subsistant, si on les considère tous ensemble, entre le mouvement et le repos, et n'est-ce point là le caractère formel de l'ordre véritable? Mais peut-être n'ai-je pas bien saisi votre pensée à cet égard comme au sujet de ce que vous écriviez antérieurement sur les règles du mouvement d'après Descartes. Puissiez-vous bien vouloir prendre la peine de me renseigner en quoi vous jugez que Descartes et Huygens se sont trompés sur les règles du mouvement. Vous me rendrez, ce faisant, un service dont je vous saurai beaucoup de gré et je m'appliquerai à le reconnaître de mon mieux.

Je n'assistais pas aux expériences que fit M. Huygens à Londres pour appuyer son hypothèse. J'ai appris depuis qu'on avait suspendu une bille d'une livre à la manière d'un pendule, puis après que cette bille abandonnée à elle-même fut venue, après avoir décrit un angle de quarante degrés, choquer une autre bille suspendue de même façon mais pesant une demi-livre seulement, Huygens avait calculé algébriquement et par avance quel serait l'effet de ce choc, et il se trouve entièrement conforme à sa prévision. Un savant distingué avait proposé un grand nombre d'épreuves de ce genre dont on dit que Huygens a triomphé, mais il est absent pour le moment. Aussitôt qu'il sera là, je vous exposerai tout cela plus amplement et

avec plus de détail. En attendant, je vous prie encore de ne pas repousser ma demande antérieure et, si vous avez appris quelque chose au sujet des résultats obtenus par Huygens en ce qui touche le polissage des verres de lunette, de vouloir bien m'en faire part. J'espère que notre société reviendra siéger à Londres où, Dieu merci, la peste atténue ses ravages, et reprendra ses séances hebdomadaires. Vous pouvez être certain que je vous communiquerai tout ce qui s'y fera qui en vaudra la peine.

Je vous ai déjà parlé précédemment d'observations anatomiques. M. Boyle (qui vous envoie ses meilleures salutations) m'a écrit, il y a peu de temps, qu'il avait appris d'anatomistes éminents d'Oxford, qu'ils avaient trouvé la trachée-artère de quelques moutons et aussi de bœufs pleine d'herbe. Il y a quelques semaines, ces mêmes anatomistes avaient été invités à voir un bœuf qui, pendant deux ou trois jours, avait eu le cou presque constamment tendu et raide, puis était mort d'une maladie inconnue de ses propriétaires; l'ayant disséqué, ils auraient constaté avec étonnement que sa trachée-artère était dans toute sa profondeur remplie d'herbe, comme si on l'y avait introduite de force. Voilà qui incite à rechercher pour quelle cause et de quelle manière une si grande quantité d'herbe s'était logée dans ce conduit, et comment il se fait que, dans ces conditions, l'animal ait pu survivre si longtemps. Le même ami m'a fait connaître qu'un médecin d'Oxford, observateur attentif, avait trouvé du lait dans le sang humain. Il raconte qu'une jeune fille, ayant pris une forte dose de purgatif le matin à sept heures, fut saignée au pied le même jour à onze heures. Le sang fut d'abord recueilli dans une cuvette et peu de moments après il prit une couleur blanchâtre, puis dans un récipient plus petit, de ceux qu'on nomme soucoupe si je ne me trompe (*saucer* en anglais), et tout de suite il prit l'aspect de lait caillé. Après cinq ou six heures le médecin examina le sang recueilli dans l'un et l'autre récipient. Le liquide contenu dans la cuvette était composé par moitié de sang, par moitié il ressemblait à du chyle flottant dans le sang comme du sérum dans du lait. Quant au liquide contenu dans la soucoupe ce n'était que du chyle sans apparence de sang. Soumis à l'action de la chaleur les deux liquides se coagulèrent. Quant à la jeune fille elle se portait bien et ne fut plus saignée si ce n'est pour suppléer à l'absence des règles qui disparurent, bien que sa santé fût florissante.

Un mot maintenant sur la politique. On parle beaucoup du retour dans leur patrie des Israélites dispersés depuis plus de deux mille ans. Peu de personnes y croient, mais beaucoup le souhaitent. Vous voudrez bien me faire savoir ce que vous en entendez dire et ce que vous en pensez. Pour moi, bien que la nouvelle m'en soit parvenue, par l'intermédiaire de personnes dignes de foi, de Constantinople qui est la ville la plus intéressée dans cette affaire, je ne puis y croire. Je serai bien aise de savoir ce qu'en ont appris les Juifs d'Amsterdam et comment ils ont accueilli la nouvelle qui amènerait certes un grand bouleversement dans le monde.

Expliquez-moi, si vous le pouvez, ce que la Suède et le Brandebourg préparent, et croyez-moi votre ami tout dévoué.

HENRI OLDENBURG.
Londres, le 5 décembre 1665.

P.-S. Je vous ferai savoir bientôt, si Dieu le permet, ce que nos philosophes pensent des comètes récentes.

LETTRE XXXIV

A MONSIEUR HUDDE [40]

B. DE SPINOZA

Monsieur,

Vous me demandiez comment je fondais la démonstration de l'unité de Dieu sur ce que sa nature enveloppe l'existence nécessaire : certaines occupations m'ont empêché précédemment de vous envoyer cette démonstration. Pour la déduire je commence par poser les principes suivants :

1° La définition vraie d'une chose quelconque n'enveloppe rien que la nature simple de la chose définie. D'où suit :

2° Qu'aucune définition n'enveloppe ou n'exprime une multitude ou un nombre déterminé d'individus puisqu'elle n'enveloppe et n'exprime que la nature de la chose telle qu'elle est en elle-même. Par exemple la définition du triangle ne comprend rien d'autre que la simple nature du triangle et non un nombre déterminé

de triangles. De même la définition de l'âme, à savoir qu'elle est une chose pensante, celle de Dieu, à savoir qu'il est un Être parfait, ne comprennent rien que la nature de l'âme et celle de Dieu, mais non un nombre déterminé d'âmes ou de Dieux.

3° Il doit y avoir nécessairement une cause positive par laquelle existe toute chose existante.

4° Cette cause réside ou bien dans la nature et la définition de la chose (parce que l'existence appartient à cette nature ou y est nécessairement enveloppée) ou bien elle lui est extérieure.

De ces principes il suit que si dans la nature il existe un certain nombre d'individus, il doit y avoir une ou plusieurs causes ayant pu produire précisément ce nombre d'individus et non un nombre moindre ou plus grand. Si par exemple vingt hommes existent dans la nature (je supposerai pour éviter toute confusion qu'ils existent simultanément et primitivement), il ne suffit pas d'une recherche sur la nature humaine en général pour rendre compte de l'existence de ces vingt hommes, il faudra encore rechercher la raison pour laquelle il en existe vingt, ni plus ni moins (il y a une cause qui fait que chacun d'eux existe et il faut la connaître pour rendre compte de cette existence). Mais (suivant la deuxième hypothèse et la troisième) cette cause ne peut être contenue dans la nature de l'homme, car la définition vraie de l'homme n'enveloppe pas un nombre de vingt hommes. En conséquence (suivant la quatrième hypothèse) la cause de l'existence de ces vingt hommes et par suite de chacun d'eux doit être extérieure à eux. D'où la nécessité de conclure que toutes les choses que l'on peut concevoir comme existant à plusieurs exemplaires sont produites par des causes extérieures et non par la vertu de leur propre nature. Mais comme (suivant l'hypothèse) l'existence nécessaire appartient à la nature de Dieu, il est nécessaire que sa définition enveloppe l'existence nécessaire et que, pour cette raison, l'on doive conclure de sa définition vraie l'existence nécessaire. Mais de sa définition vraie (ainsi que je l'ai démontré précédemment par la deuxième hypothèse et la troisième) on ne peut conclure l'existence nécessaire d'une pluralité de Dieux. C'est donc d'un Dieu unique certainement que l'existence doit être affirmée. Q. E. D.

Voilà, Monsieur, pour le moment, la méthode qui m'a paru être la meilleure pour démontrer cette propo-

sition. Je l'ai antérieurement démontrée autrement en m'appuyant sur la distinction de l'essence et de l'existence. Ayant égard toutefois à l'objet précis de votre demande, j'ai préféré vous envoyer la démonstration qui précède. J'espère qu'elle vous satisfera; j'attends le jugement que vous porterez et demeure votre, etc.

Voorburg, le 7 janvier 1666.

LETTRE XXXV

A MONSIEUR HUDDE

B. DE SPINOZA

Monsieur,

Vous avez dans votre dernière lettre, qui est du 30 mars, excellemment éclairci ce qui était resté quelque peu obscur pour moi dans celle du 10 février. Maintenant que je sais quel est proprement votre sentiment, je vais poser la question telle que vous la concevez. Il s'agit de savoir s'il n'y a qu'un seul Être qui subsiste par sa propre force et se suffit à lui-même, ce que non seulement j'affirme mais prétends démontrer en m'appuyant sur ce que sa nature enveloppe l'existence nécessaire, bien que cela se conclue très aisément de l'entendement (comme je l'ai démontré dans la proposition II de mes Principes de Descartes démontrés géométriquement) ou des autres attributs de Dieu. Pour commencer, je montrerai brièvement au préalable quelles propriétés doit avoir un Être enveloppant l'existence nécessaire. Savoir :

1° Il est éternel; si on lui attribuait en effet une durée déterminée, on concevrait cet Être en dehors de cette durée déterminée, comme n'enveloppant pas l'existence nécessaire, ce qui est contraire à sa définition.

2° Il est simple, non composé de parties. Il faut, en effet, que les parties composantes soient antérieures par leur nature au composé et connues avant lui; ce qui ne peut être quand il s'agit d'une être éternel de sa nature.

3° Cet être ne peut être conçu comme limité, mais seulement comme infini. Si en effet la nature de cet être était limitée et était conçue comme telle, en dehors

de ces limites elle serait connue comme n'existant pas, cela aussi est contraire à la définition.

4° Il est indivisible. Car s'il était divisible il pourrait être divisé en parties qui seraient de même nature que lui ou de nature différente. Dans cette dernière hypothèse il pourrait être détruit et ainsi ne pas exister, ce qu'exclut sa définition ; dans la première, l'une quelconque des parties envelopperait l'existence nécessaire par soi, elle pourrait donc exister et conséquemment être conçue seule sans les autres, et ainsi cette nature pourrait être considérée comme limitée, ce qui, d'après ce qui précède, serait contraire à sa définition. Par là on voit que, si l'on veut attribuer à un Être de cette sorte une imperfection, on tombe aussitôt dans la contradiction. Ou bien en effet cette imperfection que nous voudrions attribuer à sa nature, résiderait en quelque déficience, c'est-à-dire en quelque limitation qui serait dans sa propre nature, ou bien elle consisterait en un changement qu'elle souffrirait par l'action de causes extérieures en raison de son manque de force. Ainsi nous reviendrions toujours à dire que cette nature, qui enveloppe l'existence nécessaire, n'existe pas ou n'existe pas nécessairement. Je conclus donc,

5° Que tout ce qui enveloppe l'existence nécessaire ne peut avoir en soi aucune imperfection mais doit n'être que perfection.

6° Puisque maintenant de la perfection seule peut provenir qu'un être existe par sa propre force et se suffise à lui-même, si nous supposons qu'un être en qui toutes les perfections ne sont pas comprises, existe par sa propre nature, nous devons admettre aussi l'existence de l'Être qui comprend en lui-même toutes les perfections. Car si un être doué d'une puissance moindre se suffit à lui-même, combien plus il en sera ainsi d'un autre doué d'une puissance plus grande.

Pour en venir enfin au point essentiel, j'affirme qu'il ne peut y avoir qu'un Être unique à la nature duquel appartienne l'existence, à savoir l'Être qui a en lui-même toutes les perfections et que j'appellerai du nom de Dieu. Si en effet l'on suppose un Être à la nature duquel il appartient d'exister, cet Être ne peut contenir en lui-même aucune imperfection mais doit n'être que perfection (par l'observation n° 5). Et en conséquence la nature d'un tel Être doit appartenir à Dieu (dont, suivant l'observation n° 6, nous devons affirmer l'existence), parce qu'elle

possède toutes les perfections et ne possède point d'imperfections. Et elle ne peut exister en dehors de Dieu, car si elle existait en dehors de Dieu, une seule et même nature enveloppant l'existence nécessaire existerait en double exemplaire, ce qui, d'après la démonstration précédente, est absurde. Donc en dehors de Dieu rien n'enveloppe l'existence nécessaire, mais Dieu seul l'enveloppe.

Ce qu'il fallait démontrer.

Voilà, Monsieur, ce que pour le moment je puis offrir en manière de démonstration. Je souhaite que la possibilité me soit donnée de vous montrer que je suis...

Voorburg, le 10 avril 1666.

LETTRE XXXVI

A MONSIEUR HUDDE

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Je n'ai pu, par suite de quelques empêchements, répondre plus tôt à votre lettre du 19 mai. Mais, puisque j'ai cru comprendre que vous suspendiez votre jugement sur la démonstration que je vous ai envoyée, au moins sur sa plus grande partie (à cause, pensé-je, de l'obscurité que vous y trouvez), je vais essayer de l'expliquer plus clairement.

J'ai énoncé en premier lieu quatre propriétés qu'un Être existant par sa seule force et se suffisant à lui-même doit avoir. J'ai ramené à une seule dans ma cinquième proposition ces quatre propriétés et les autres semblables. Ensuite, pour déduire de la seule proposition prise comme point de départ tout ce qu'implique nécessairement ma démonstration, j'ai en sixième lieu voulu démontrer l'existence de Dieu en partant de cela seul qui était supposé. Et enfin j'ai conclu de là ce qu'il s'agissait d'établir, sans supposer connu autre chose que le sens pur et simple des mots. Tel était mon dessein brièvement résumé, tel mon but. Je vais maintenant expliquer séparément le sens de chacune des parties de ma démonstration en commençant par les propriétés sur lesquelles je m'appuie.

Dans la première vous ne trouvez pas de difficulté et, comme la seconde, c'est un axiome. Je n'entends en

effet par simple rien d'autre que ce qui n'est pas composé de parties soit différentes, soit s'accordant entre elles par leur nature. La démonstration vaut certainement pour tous les cas.

Vous avez fort bien compris le sens de la troisième proposition, pour autant qu'il s'agit d'affirmer que, si l'Être est Pensée, il n'est point limité en tant que pensant, et que s'il est Étendue, il n'est point limité en tant qu'étendu, mais ne peut être conçu que comme infini, et cependant vous dites que vous ne comprenez pas la conclusion. Elle s'appuie cependant sur ce qu'il y a contradiction à ce qu'une chose dont la définition enveloppe l'existence, ou (cela revient au même) qui affirme son existence, soit conçue comme n'existant pas. Et comme une limitation n'exprime rien de positif mais seulement une privation d'existence, propre à la nature de la chose conçue comme limitée, il suit de là que ce dont la définition affirme l'existence ne peut être conçu comme limité. Si par exemple le terme d'*étendue* enveloppe l'existence nécessaire, il sera aussi impossible de concevoir l'étendue sans l'existence que l'étendue sans l'étendue. Si l'on en juge ainsi il sera également impossible de concevoir l'étendue comme limitée. Si en effet on la conçoit comme limitée, elle devrait l'être par sa propre nature, c'est-à-dire par l'étendue et ainsi cette étendue par laquelle l'étendue serait limitée, devrait être conçue comme une négation de l'existence. Mais cela est une contradiction manifeste avec l'hypothèse.

Dans ma quatrième proposition j'ai seulement voulu montrer qu'un tel Être ne peut être divisé ni en parties de même nature que lui, ni en parties de nature différente, c'est-à-dire ni en parties qui enveloppent l'existence nécessaire, ni en parties qui ne l'enveloppent pas. Si, en effet, disais-je, vous admettez la deuxième hypothèse, l'Être pourrait être détruit, car, c'est détruire une chose que la résoudre en parties dont aucune ne manifeste la nature du tout. Quant à la première hypothèse, elle est en contradiction avec les trois propriétés précédemment reconnues comme appartenant à l'Être.

Dans ma cinquième proposition j'ai uniquement présupposé que la perfection consiste dans l'être, l'imperfection dans la privation de l'être. Je dis : la privation, car, bien que, par exemple, l'étendue exclue de sa propre nature la pensée, il n'y a pour cela en elle aucune imperfection. Au contraire, si elle était privée d'étendue, il y aurait lieu de lui attribuer une imperfection. Il en serait

ainsi réellement au cas qu'elle fût limitée et de même si elle était privée de durée, de situation, etc...

Vous m'accordez ma sixième proposition sans restriction. Et cependant vous dites que la difficulté subsiste entièrement pour vous (il s'agit de savoir pourquoi il ne peut exister une pluralité d'êtres existant par eux-mêmes et cependant différents par leur nature : l'étendue et la pensée qui diffèrent par leur nature ne peuvent-elles subsister par elles-mêmes et se suffire à elles-mêmes ?) Je ne puis m'expliquer que vous voyiez là une difficulté qu'en admettant que vous entendez la proposition dans un sens autre que celui que je lui donne. Je crois voir comment vous l'entendez. Toutefois pour ne pas perdre de temps, je me bornerai à dire quel sens elle a pour moi. Je dirai donc pour ce qui est de la sixième proposition : si nous posons qu'une chose, infinie et parfaite seulement dans son genre, existe par elle-même, il faudra aussi accorder l'existence à un être infini et parfait absolument. C'est un tel être que j'appelle Dieu. Si par exemple nous voulons admettre que la pensée et l'étendue (l'une et l'autre peuvent être parfaites dans leur genre, c'est-à-dire en un certain genre d'existence) existent par elles-mêmes, nous devons aussi accorder l'existence à Dieu qui est parfait absolument, c'est-à dire à un être infini absolument. Je voudrais ici rappeler ce que j'ai dit tout à l'heure au sujet du mot d'*imperfection :* il signifie qu'à une chose quelconque manque ce qui cependant appartient à sa nature. Par exemple l'*étendue* ne peut être dite imparfaite que relativement à la durée, la situation, la grandeur, que si, veux-je dire, elle a une durée limitée, ne conserve pas de situation ou a une grandeur limitée. Elle ne peut être dite imparfaite parce qu'elle ne pense pas, puisque sa nature n'exige rien de tel, consistant dans la seule étendue, c'est-à-dire dans un genre d'être. Puis donc que la nature de Dieu ne consiste pas dans un certain genre d'être, mais dans un Être qui est infini absolument, sa nature exige tout ce que l'être exprime de perfection, sans quoi elle serait limitée et déficiente. Cela étant il ne peut y avoir qu'un seul Être, à savoir Dieu, qui existe par sa propre force. Si en effet nous accordons, disons par exemple, à l'étendue qu'elle enveloppe l'existence, il faut qu'elle soit éternelle et infinie, n'exprime absolument aucune imperfection, mais au contraire une perfection : l'Étendue appartiendra donc à Dieu ou encore sera une chose qui exprime en une

certaine manière la nature de Dieu, puisque Dieu est en son essence infini et omnipotent, non à un certain égard seulement mais absolument. Et ce qui vient d'être dit (par choix arbitraire) de l'étendue, on pourra l'affirmer aussi de toute chose à laquelle on attribuera l'existence nécessaire. Je conclus donc, comme dans ma lettre précédente, qu'en dehors de Dieu rien ne subsiste par soi, et que cela est vrai seulement de Dieu. Je crois que ce développement suffit pour expliciter le sens de cette lettre et que vous pourrez ainsi en mieux juger.

Je pourrais m'arrêter là. Toutefois, comme j'ai l'intention de faire fabriquer pour moi de nouvelles cuvettes à polir le verre, je voudrais vous demander conseil à ce sujet. Je ne vois pas quel profit nous aurions à tourner des verres convexes-concaves. Au contraire, il me paraît que des verres plans-convexes seraient plus utiles si mon calcul est juste. Supposons en effet, pour simplifier, que l'indice de réfraction soit $\frac{3}{2}$ et, en conservant dans la figure ci-jointe la notation adoptée par vous dans votre petite Dioptrique, nous trouvons en appliquant la formule :

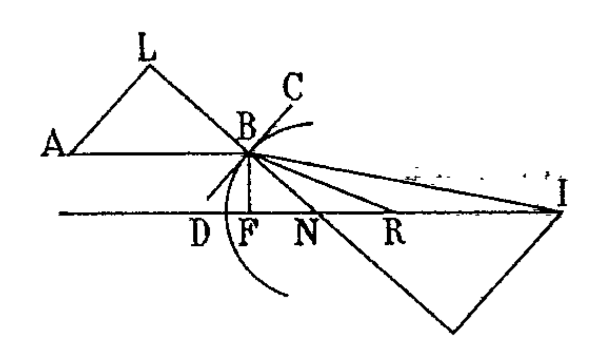
$$NI = z = \sqrt{\frac{9}{4}z^2 - x^2} - \sqrt{1 - x^2}$$

Si donc $x = 0$ on aura $z = 2$, c'est la plus grande longueur que z puisse atteindre. Et si

$$x = \frac{3}{5} \text{ on aura } z = \frac{43}{25}$$

ou un peu plus (41), si nous supposons que le rayon BI ne se réfracte pas une deuxième fois, quand au sortir de la lentille il se dirige vers le point I. Supposons maintenant qu'il se réfracte sur la surface plane BF et ne se dirige plus vers le point I mais vers le point R. Quand donc les longueurs BI et BR soutiendront entre elles un rapport égal à l'indice de réfraction, c'est-à-dire suivant notre hypothèse $\frac{3}{2}$, si nous appliquons la même formule il viendra $NR = \sqrt{z^2 - x^2} - \sqrt{1 - x^2}$, ce qui pour $x = 0$ donnera $NR = 1$. NR sera donc dans ce cas égal à la moitié du diamètre. Pour $x = \frac{3}{5}$ nous aurons $NR = \frac{20}{25} + \frac{1}{50}$. Cela montre qu'en pareil cas le foyer est moindre, bien que la longueur de l'appareil optique

soit plus petite d'un demi-diamètre. Par suite, si nous fabriquons une lunette de la longueur DI en supposant le demi-diamètre égal à 1 1/2, l'ouverture BF demeurant constante, le foyer sera beaucoup moindre. La raison, en outre, pour laquelle des lentilles convexes - concaves me plaisent moins, sans parler de la dépense et de la peine doubles qu'elles demandent, c'est que les rayons n'étant tous pas dirigés vers un même point, ne tomberont jamais perpendiculairement à une surface concave. Comme cependant je ne doute pas que vous n'ayez déjà examiné tout cela, n'ayez fait plus exactement ces calculs et n'ayez résolu le problème, je vous demande votre avis et votre conseil, etc.



Voorburg, mi-juin 1666.

LETTRE XXXVII

AU TRÈS SAVANT M. JEAN BOUWMEESTER [42].

B. DE SPINOZA.

Monsieur et ami fidèle entre tous,

Je n'ai pu répondre plus tôt à votre lettre reçue depuis longtemps, j'en ai été empêché par diverses occupations et divers soucis dont j'ai de la peine à me dégager. Je ne veux cependant pas, jouissant d'un peu de relâche, manquer à mon devoir, et en premier lieu je tiens à vous remercier de cette amitié et de cette obligeance dont vous m'avez souvent donné la preuve par des actes et dont votre lettre est un témoignage plus que suffisant, etc...

Je passe donc à la question que vous posez en ces termes : *Y a-t-il ou peut-il y avoir une méthode par laquelle nous puissions en toute sécurité et sans ennui progresser dans la réflexion sur les sujets les plus élevés ? Ou, de même que nos corps, nos âmes sont-elles exposées aux accidents et nos pensées sont-elles dirigées par le hasard plus que par l'art ?*

Je pense répondre de façon satisfaisante en montrant qu'il doit y avoir nécessairement une méthode par laquelle nous pouvons diriger et enchaîner nos perceptions claires et distinctes et que l'entendement n'est pas comme le corps exposé aux accidents. Cela résulte de cela seul qu'une perception claire et distincte ou plusieurs perceptions de cette sorte à la fois peuvent être cause absolument d'une autre perception également claire et distincte. Bien plus, toutes les perceptions claires et distinctes que nous formons ne peuvent provenir que d'autres perceptions claires et distinctes qui sont en nous et ne reconnaissent aucune cause extérieure. D'où suit que les perceptions claires et distinctes que nous formons dépendent de notre seule nature et de ses lois fermes et invariables, c'est-à-dire de notre propre puissance, non du tout du hasard, ou, ce qui revient au même, de causes qui, bien qu'elles agissent aussi suivant des lois fermes et invariables, nous sont inconnues et sont étrangères à notre nature et à notre puissance. Pour les autres perceptions je reconnais qu'elles dépendent au plus haut point du hasard. On voit par là clairement quelle doit être la méthode et en quoi elle consiste essentiellement, à savoir dans la seule connaissance de l'entendement pur, de sa nature et de ses lois. Pour l'acquérir il est nécessaire avant tout de distinguer entre l'imagination et l'entendement, c'est-à-dire entre les idées vraies et les autres, celles qui sont forgées, fausses, douteuses et, en un mot, toutes celles qui dépendent de la seule mémoire. Pour comprendre cela, autant du moins que l'exige la méthode, il n'est pas nécessaire de connaître la nature de l'âme par sa cause première, on peut se contenter d'une petite connaissance descriptive des idées comme celle qu'enseigne Bacon. Je pense par ce peu de paroles avoir donné de la vraie méthode une idée claire et assez exacte et avoir montré en même temps par quelle voie nous y parvenons. Il me faut toutefois observer que pour toute entreprise de cette nature une méditation assidue et la plus grande fermeté de dessein sont indispensables et que l'on ne peut satisfaire à ces conditions qu'en instituant une certaine règle de vie et en se prescrivant à soi-même un but bien déterminé. Mais en voilà assez pour le moment. Portez-vous bien et aimez qui vous aime de cœur.

B. DE SPINOZA.

Voorburg, juin 1666.

LETTRE XXXVIII

A MONSIEUR JEAN VAN DER MEER [48]

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Dans la campagne solitaire où je vis j'ai réfléchi au problème que vous m'avez posé un jour et j'en ai trouvé la solution simple. La démonstration, qui est générale, repose sur ce principe : le jeu est équitable quand les chances de gain ou de perte, c'est-à-dire l'espérance des deux joueurs, sont égales. Cette égalité doit consister en un rapport entre les chances de gain et l'argent que hasardent les deux adversaires. Si donc les chances sont égales des deux côtés, il faut que les enjeux, les sommes hasardées soient aussi égales. Si les chances sont inégales, l'un devra exposer d'autant plus d'argent que ses chances l'emportent sur celles de l'autre et de la sorte l'espérance sera la même des deux côtés. Si en effet A, jouant avec B, a, supposons, deux chances de gagner et une seulement de perdre, tandis que B n'a qu'une chance de gagner et deux de perdre, on voit clairement que A devra hasarder pour chacune de ses chances de gagner autant que B pour sa chance unique, ainsi l'enjeu de A devra être double de celui de B.

Pour montrer cela plus clairement, supposons que trois joueurs A, B, C jouent entre eux avec des chances égales et que tous trois exposent la même somme. Il est manifeste que, les enjeux étant égaux, chacun ne hasarde que le tiers de l'argent mis au jeu et peut gagner les deux tiers et que, puisqu'il joue contre deux personnes, il n'a qu'une chance de gagner et deux chances de perdre. Si nous supposons que l'un deux, disons C, avant le commencement de la partie veuille se retirer du jeu, il devra recouvrer son enjeu, c'est-à-dire le tiers de la masse totale et B, s'il veut acheter l'espérance de C et prendre sa place, devra mettre au jeu autant que reçoit C. A ne peut s'opposer à cette substitution, car c'est pour lui tout un d'avoir contre lui deux chances appartenant à deux joueurs différents ou de courir le même risque avec un seul adversaire. Cela étant, si, alors qu'un joueur étend la main, l'autre doit choisir entre deux nombres avec

cette conviction que, s'il tombe juste, il gagne une certaine somme d'argent et en perd une égale s'il tombe à côté, il est manifeste que l'espérance est la même des deux côtés, pour celui qui met à la devine et pour celui qui doit deviner. De même si l'un des deux joueurs doit choisir entre trois nombres et, en cas qu'il tombe juste, doit gagner une certaine somme, et en perdre la moitié dans le cas contraire. L'espérance sera encore la même pour les deux joueurs, si celui qui étend la main donne à l'autre la faculté de faire deux conjectures successives en convenant que, si l'une d'elles est juste, il gagnera une certaine somme et, si aucune ne l'est, il perdra le double. Il y a encore égalité de chance et d'espérance si c'est entre quatre nombres qu'il faut choisir et qu'on ait le droit de faire trois conjectures, devant gagner une certaine somme si l'une d'elles est juste, et perdre le triple si aucune ne l'est. Ou encore s'il y a cinq nombres et que l'on puisse faire quatre tentatives avec chance de gagner un et de perdre quatre. Il suit de là que celui qui étend la main droite, est dans les mêmes conditions que quelqu'un qui, autant de fois qu'il le veut, cherche à deviner un nombre parmi plusieurs et qui à toutes ces tentatives hasarde une fraction de la somme totale mise au jeu dont le numérateur est le nombre de tentatives. Si, par exemple, il y a cinq nombres entre lesquels il faut en désigner un et que l'on ne fasse qu'une tentative, l'enjeu de celui qui cherche à deviner devra être 1/5 celui des autres 4/5; s'il y a deux tentatives ces enjeux seront respectivement 2/5 et 3/5; s'il y en a trois, 3/5 et 2/5; s'il y en a quatre, 4/5 et 1/5; s'il y en avait cinq 5/5 et 0/5. Et en conséquence il revient au même pour celui qui donne à deviner de risquer 1/6 du total mis au jeu pour gagner 5/6, qu'il ait affaire au même joueur faisant cinq tentatives ou à cinq joueurs dont chacun fait une tentative comme c'est le cas dans votre problème.

LETTRE XXXIX

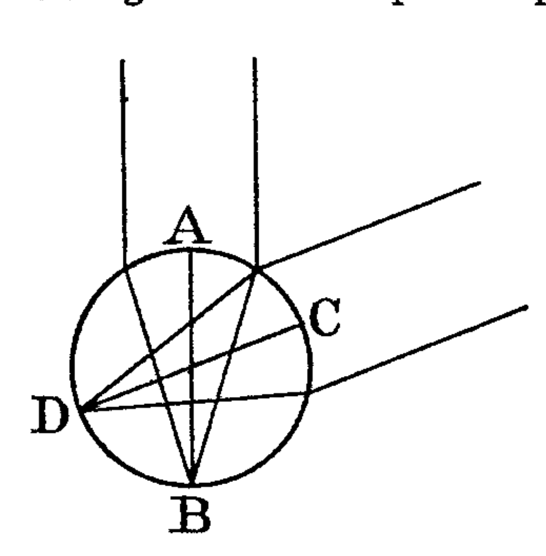
A MONSIEUR JARIG JELLES [44]

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Divers empêchements ont fait que je n'ai pu vous répondre plus tôt. J'ai vu et lu vos observations sur la

Dioptrique de Descartes. Il ne considère aucune cause pouvant faire que les images qui se forment dans le fond de l'œil soient plus grandes ou plus petites sinon le croisement des rayons provenant de divers points de l'objet, lesquels peuvent se croiser tantôt plus près, tantôt plus loin de l'œil. Il ne tient donc pas compte de la grandeur de l'angle que forment les rayons quand ils se croisent à la surface de l'œil. Et bien que cette dernière cause soit la plus importante à noter dans les lunettes, il a voulu la passer sous silence. Il n'apercevait, suivant ma conjecture, aucun moyen de rassembler les rayons parallèles provenant des divers points en autant d'autres points et, pour cette raison, il n'a pu calculer mathématiquement cet angle. Peut-être a-t-il gardé le silence pour ne pas mettre le cercle au-dessus des autres figures introduites par lui. Il n'est pas douteux en effet que le cercle ne l'emporte sur toutes les autres qu'on peut trouver, car le cercle étant pareil à lui-même dans toutes ses parties, a partout les mêmes propriétés. Si par exemple le cercle ABCD possède cette propriété que tous les rayons parallèles à l'axe AB venant du côté A se réfractent de telle façon qu'ils convergent ensuite au point B, tous les rayons parallèles à CD venant du côté C se réfracteront aussi à la surface de façon à converger en D.



Et cette propriété n'appartient à aucune autre figure bien que les hyperboles et les ellipses aient une infinité de diamètres. Il en est donc bien comme vous l'écrivez. Si l'on a égard seulement à la longueur de l'œil et de la lunette, nous serons obligés de fabriquer des appareils d'optique extrêmement longs avant que nous puissions percevoir ce qui est dans la lune aussi distinctement que ce qui est sur terre. Mais, comme je l'ai dit, il faut tenir le plus grand compte de l'angle que forment les rayons issus de divers points quand ils se croisent à la surface de l'œil, et cet angle est plus grand ou plus petit suivant que la distance au foyer des verres contenus dans l'appareil diffère plus ou moins. Si vous désirez voir la démonstration de ce

point, je suis prêt à vous la communiquer quand il vous plaira.

Voorburg, le 3 mars 1667.

LETTRE XL

A MONSIEUR JARIG JELLES

B. DE SPINOZA.

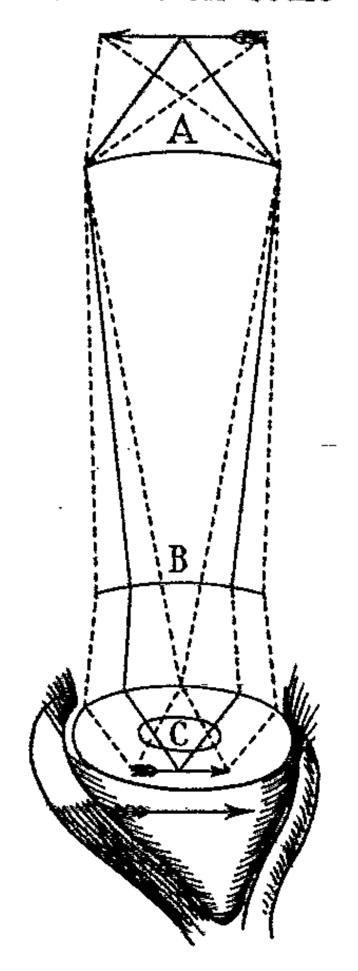
Votre dernière lettre, écrite le 14 de ce mois, m'est parvenue sans retard, mais divers empêchements ne m'ont pas permis d'y répondre plus tôt. J'ai parlé à M. Vossius de cette affaire d'Helvétius [45]; il a beaucoup ri (je me dispense de relater tout notre entretien) et a même été surpris des questions que je lui posais au sujet de pareilles billevesées. Pour moi, sans me soucier en rien de cet étonnement j'ai été trouver l'orfèvre même qui avait éprouvé l'or et dont le nom est Brechtelt. Ce dernier tint un tout autre langage que M. Vossius et affirma que le poids de l'or s'était accru entre le moment de la fonte et celui de la séparation, qu'il avait augmenté en proportion du poids de l'argent introduit dans le creuset pour effectuer la séparation : d'où il concluait que l'or, celui qui provenait de la transmutation de l'argent, avait quelque propriété particulière. Il n'était pas le seul : diverses autres personnes alors présentes ont fait la même expérience. Après cela je me suis rendu auprès d'Helvétius qui me montra et l'or et le creuset intérieurement revêtu d'or et me raconta qu'il avait mêlé dans le creuset, au plomb fondu, à peine un quart de son poids d'orge ou de graine de moutarde. Il ajouta qu'il publierait bientôt un récit de toute l'affaire et rapporta en outre qu'une certaine personne (celle-là même, prétendait-il, qui était venue le voir) avait fait à Amsterdam la même expérience. Vous en avez certainement entendu parler. Voilà ce que j'ai pu apprendre concernant cette affaire.

L'auteur du petit livre dont vous faites mention (il s'y vante de démontrer que les preuves de l'existence de Dieu données par Descartes dans la troisième méditation et dans la quatrième sont fausses) va certainement livrer combat à son ombre propre et se fera à lui-même plus de

tort qu'aux autres. L'axiome de Descartes, je le reconnais, est quelque peu obscur comme vous l'avez observé : il aurait donné un énoncé plus clair et plus vrai s'il avait dit : *La puissance dont la Pensée dispose pour penser n'est pas plus grande que la puissance dont dispose la nature pour exister et agir*. C'est là un axiome clair et vrai d'où il suit que l'existence de Dieu découle très clairement et de façon irréfragable de l'idée de Dieu. L'argumentation de l'auteur ci-dessus visé, que vous examinez, montre assez clairement qu'il n'entend pas le sujet. Il est vrai que par une décomposition en parties comme celle qu'il se propose, on peut aller à l'infini. Si par exemple on demande par quelle cause un corps limité de telle façon déterminée est mû, on peut répondre qu'il est déterminé au mouvement dont il est animé par un autre corps, ce dernier par un troisième et ainsi de suite à l'infini. On est libre de répondre ainsi parce qu'il ne s'agit que du mouvement et que nous lui assignons une cause suffisante et éternelle, en posant que les corps forment une suite continue. Mais si j'aperçois un livre plein de méditations sublimes et d'une belle écriture dans les mains d'un homme du peuple, et si, quand je lui demande d'où il l'a, il me répond qu'il l'a copié sur un autre livre appartenant à un autre homme du peuple qui avait lui aussi une belle écriture et ainsi de suite à l'infini, je ne me tiendrai pas pour satisfait. Ma question en effet ne se rapporte pas seulement à la forme et à l'ordre des lettres, seul point sur lequel il réponde, elle concerne aussi les pensées et la manière de voir qu'expriment les mots. Il ne donne aucune réponse en remontant à l'infini. Pourquoi son raisonnement ne peut s'appliquer aux idées, on le voit facilement par l'axiome 9 tel que je l'ai énoncé dans les Principes de la philosophie de Descartes démontrés géométriquement.

Je vais répondre maintenant à votre deuxième lettre, écrite le 9 mars, où vous me demandez de vous expliquer plus complètement ce que je vous écrivais dans ma dernière lettre au sujet d'une figure circulaire. Vous pourrez aisément me comprendre, si vous voulez bien considérer que tous les rayons que l'on suppose tomber parallèlement sur le verre antérieur de la lunette, ne sont pas réellement parallèles (puisqu'ils sont issus d'un même point) mais sont assimilés à des parallèles parce que l'objet est situé à une distance telle de nous, que le diamètre de la lunette, eu égard à cette distance, se

réduit à un point. Il est certain en outre que pour voir un objet en entier nous avons besoin non seulement des rayons qui viennent d'un point unique, mais aussi de tous les cônes de rayons provenant de tous les autres points et qui, par cela même, après avoir traversé le verre, convergent nécessairement en autant de foyers. La structure de l'œil, à la vérité, n'est pas telle que tous les rayons issus de divers points de l'objet convergent rigoureusement en autant de points différents au fond de l'œil, mais il est certain que les figures possédant cette propriété doivent être préférées aux autres. Or un segment de cercle présente ce caractère que tous les rayons issus d'un même point convergent nécessairement en un point situé sur le même diamètre (je l'entends au sens mécanique) et que tous les rayons provenant d'autres points de l'objet se réunissent en autant de points différents. De chacun de ces points en effet on peut mener une ligne qui passe par le centre du cercle; il faut observer seulement que, si l'on n'avait besoin que d'un foyer unique, l'ouverture de la lunette pourrait être beaucoup plus petite ainsi que vous le verrez sans peine. Ce que j'ai dit ici du cercle, on ne peut le dire de l'ellipse ni de l'hyperbole, et encore bien moins des autres figures plus composées parce qu'on ne peut mener qu'une seule ligne, et d'un seul point de l'objet, qui passe par les deux foyers d'une figure de cette sorte.



Voilà ce que j'ai voulu dire dans ma première lettre.

La figure ci-jointe vous permettra de comprendre comment on démontre que l'angle formé à la surface de l'œil, par les rayons issus de divers points, est plus grand ou plus petit suivant que les foyers sont plus ou moins distants.

Il ne me reste donc plus, après vous avoir envoyé mes meilleures salutations, qu'à me dire, etc...

Voorburg, le 25 mars 1667.

LETTRE XLI

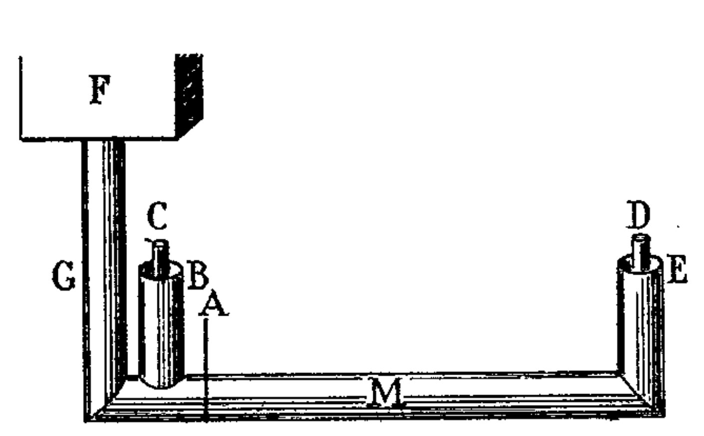
A MONSIEUR JARIG JELLES

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Je vous rapporterai en quelques mots l'expérience sur laquelle vous m'avez questionné d'abord de vive voix, puis par lettre. A ce récit je joindrai l'énoncé de mon opinion présente sur ce sujet.

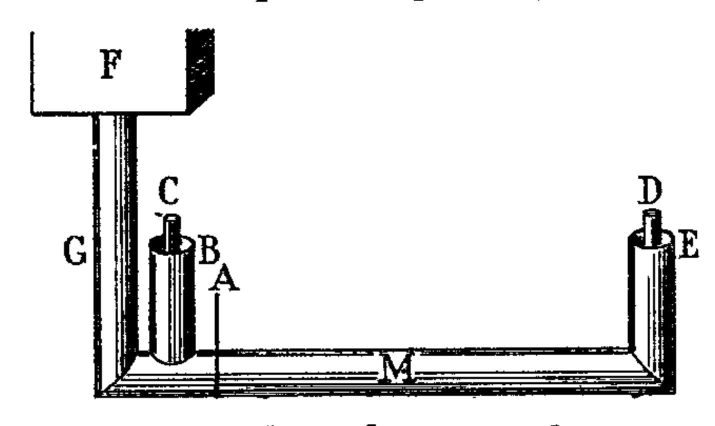
J'ai fait fabriquer un tube de bois de dix pieds de long, large à l'intérieur d'un pouce et demi, et j'y ai adapté trois tubes perpendiculaires comme le montre la figure ci-jointe.



Pour éprouver en premier lieu si la pression de l'eau était la même dans le tube B que dans le tube E, j'ai bouché le tube M en A au moyen d'une tige préparée à cet effet. Ensuite j'ai rétréci l'orifice du tube B de façon qu'il laissât juste passer un tube de verre C. Après avoir à l'aide du vase F rempli d'eau mon appareil, j'ai noté à quelle hauteur le liquide s'élevait dans le tube C. Ensuite j'ai fermé le tube B, et, en levant la tige A, je laissai l'eau couler jusqu'à ce qu'elle parvînt dans le tube E arrangé de même façon que le tube B. Remplissant alors d'eau l'appareil, je constatai que l'eau montait en D à la même hauteur que précédemment en C; j'en ai conclu que la longueur du tube n'était pas un obstacle ou n'en était qu'un minime. Pour le voir avec le plus de précision j'ai voulu expérimenter si le tube E pouvait remplir un pied cube préparé à cet effet en aussi peu de temps que le tube B. N'ayant pas sous la main de pendule pour mesurer le temps, je me suis servi d'un tube de verre courbé tel que H, dont la branche la plus courte était plongée dans l'eau, tandis que la branche la plus longue s'ouvrait à l'air libre. Après ces préparatifs j'ai

fait couler en premier lieu de l'eau par le tube B, le jet étant de la grosseur du tube lui-même, jusqu'à ce qu'un pied cube fût rempli. Alors avec une balance précise j'ai mesuré quel poids d'eau avait coulé dans le petit récipient L pendant le même temps, et j'ai trouvé qu'il y en avait quatre onces. Fermant alors le tube B, j'ai fait couler de l'eau de façon à remplir un pied cube par le tube E, le jet étant toujours de la grosseur du tube. J'ai pesé, comme je l'avais fait auparavant, l'eau qui avait coulé pendant ce temps dans le récipient L, et j'ai constaté que le poids de cette eau ne dépassait même pas d'une demi-once le poids recueilli précédemment. Comme toutefois le jet n'avait pas été constamment de même force tant en B qu'en E, j'ai recommencé l'opération après avoir apporté, pour l'avoir sous la main, autant d'eau que la première expérience m'avait montré qu'il en fallait. Nous étions trois à opérer, attentifs autant que possible à faire avec plus de précision l'expérience relatée ci-dessus; nous n'avons cependant pas réussi à la faire avec autant de précision que je le souhaitais. Je pense néanmoins être suffisamment renseigné pour conclure, puisque j'ai trouvé à peu près la même différence de poids dans les deux cas. Tout bien examiné, je suis obligé de croire que la longueur du tube n'a d'effet qu'au début quand l'eau commence à couler. Mais après peu de temps elle coule avec la même force par un tube très long que par un court. La raison en est que la pression de l'eau située au-dessus conserve toujours la même force et récupère constamment par sa pesanteur tout le mouvement qu'elle communique. Elle communiquera donc toujours ce mouvement à l'eau contenue dans le tube jusqu'à ce que l'eau poussée en avant ait acquis autant de vitesse que l'eau située au-dessus peut lui attribuer de force en vertu de la pesanteur. Il est certain que si l'eau contenue dans le tube G confère dans le premier instant à l'eau du tube M un degré de vitesse, dans le deuxième instant, si elle conserve la même force, elle lui communiquera quatre degrés de vitesse, et ainsi de suite jusqu'à ce que l'eau contenue dans le long tube M ait exactement autant de force que, par sa pesanteur, l'eau contenue dans le tube G peut lui en communiquer. De sorte qu'au bout d'un court laps de temps, l'eau

coulant par un tube de quarante mille pieds de long acquerra par la seule pression de l'eau située au-dessus autant de vitesse que si le tube M n'avait qu'un pied. J'aurais pu déterminer le temps nécessaire pour que l'eau contenue dans un tube plus long atteigne cette vitesse, si j'avais disposé d'instruments plus parfaits. Cela cependant ne me paraît pas aussi nécessaire, le plus important étant connu, etc.



Voorburg, le 5 septembre 1669.

LETTRE XLII

A MONSIEUR JACOB OSTEN[46]

LAMBERT DE VELTHUYSEN.

Monsieur,

Jouissant de quelques loisirs je veux sans plus de retard déférer à votre désir et faire ce que vous me demandez. Vous voulez que je vous donne mon opinion et mon jugement sur le livre intitulé Discours théologico-politique; je suis résolu à le faire autant que me le permettra le temps dont je dispose et dans la mesure de mon pouvoir. Je ne procéderai cependant pas à un examen point par point, je résumerai l'opinion de l'auteur et ses dispositions à l'égard de la religion.

J'ignore à quelle race il appartient et quelle règle de vie il observe, et il me soucie peu de le savoir. Son livre montre assez qu'il n'a pas l'esprit obtus et qu'il ne s'est pas borné à une vue superficielle des controverses religieuses qui ont éclaté en Europe entre chrétiens, mais les a étudiées et en traite sérieusement. L'auteur de cet écrit s'est persuadé qu'il réussirait mieux à examiner les opinions qui font que les hommes se divisent en partis et prennent position les uns contre les autres, s'il rejetait les préjugés et s'en dépouillait. Pour cette raison il s'est efforcé, plus

qu'il n'aurait fallu, de libérer son esprit de toute superstition et, pour s'en préserver, est tombé dans l'excès contraire : dans sa crainte de la superstition il s'est dépouillé de toute religion. Du moins ne s'élève-t-il pas au-dessus de la religion des déistes qui sont partout en assez grand nombre (telles sont les mœurs déplorables de ce siècle) et particulièrement en France. Mersenne a publié contre eux un traité[47] qu'il me souvient d'avoir lu. Mais, parmi les déistes, on en trouverait, je pense, difficilement un seul qui ait écrit en faveur de cette cause détestable dans un aussi mauvais esprit, avec autant d'habileté et d'astuce que l'auteur de cette dissertation. D'ailleurs, si je ne me trompe, cet homme ne reste pas dans les limites du déisme et ne permet pas que subsistent parmi les hommes les moindres parties du culte.

Il reconnaît Dieu et avoue qu'il est l'architecte et le fondateur de l'univers. Mais il juge que la forme, l'essence, l'ordre du monde, sont des choses absolument nécessaires de même que la nature de Dieu et les vérités éternelles qu'il veut qui soient établies en dehors de la libre volonté de Dieu. Il expose donc expressément que tout arrive par une nécessité insurmontable et un *fatum* inéluctable. Il juge aussi que, pour ceux qui ont des choses une idée juste, il n'y a ni préceptes ni commandements qui subsistent : c'est l'ignorance des hommes qui a donné lieu à ces manières de dire par lesquelles des sentiments sont attribués à Dieu. Dieu se met de même à la portée du vulgaire quand il expose aux hommes sous forme de commandements les vérités éternelles et tout ce qui arrive nécessairement. L'auteur enseigne que tout ce qu'ordonnent les lois et qu'on avait cru dépendre de la volonté humaine, est soumis dans son cours à la même nécessité que la nature du triangle : les actes prescrits ne dépendent pas plus de la volonté humaine, la désobéissance ou l'obéissance aux préceptes ne peuvent pas plus procurer soit du mal, soit du bien, que la volonté de Dieu ne peut être fléchie par des prières et que ses décrets éternels et immuables ne peuvent être changés. Il n'y a pas de différence réelle entre les préceptes et les décrets, ce sont choses qui se confondent pour la raison, et l'impéritie et l'ignorance des hommes sont les motifs pour lesquels Dieu a fait que les préceptes fussent utiles à ceux qui sont incapables de former de lui des pensées plus parfaites et ont besoin de misérables moyens de cette sorte pour éveiller dans leurs âmes l'amour de la vertu et la haine du vice. On peut voir

aussi que l'auteur dans son ouvrage ne fait aucune mention des prières et de leur usage, non plus que, dans la vie et dans la mort, d'aucune récompense accordée aux hommes, d'aucune punition à eux infligée par le juge suprême.

Cela est conforme à ses principes; quelle place pourrait être réservée à un juge suprême, quelle peine, quelle récompense pourraient être attendues, alors que tout est soumis au *fatum*, alors qu'il affirme que tout découle de Dieu avec une nécessité inéluctable, ou plus exactement que tout cet univers est Dieu ? Je crains en effet que notre auteur ne soit pas très éloigné de penser ainsi, du moins n'y a-t-il pas grande différence entre ces deux affirmations : tout découle nécessairement de la nature de Dieu et l'univers est Dieu lui-même.

Il place cependant le plaisir suprême de l'homme dans le culte de la vertu, qui est, dit-il, à elle-même sa récompense et élève à la plus haute des contemplations; d'après lui, donc, l'homme qui a des choses une connaissance droite, doit s'appliquer à la vertu, non du tout par obéissance aux préceptes et à la loi de Dieu, ou dans l'espoir d'une récompense et par crainte du châtiment, mais à cause de l'attrait qu'a la vertu par sa beauté et de la joie qu'il perçoit que l'âme trouve à la pratiquer.

Il affirme donc que si Dieu par la Révélation et les Prophètes semble exhorter les hommes à la vertu en leur faisant espérer une récompense ou craindre un châtiment, sanctions toujours liées à des lois, c'est là une simple apparence bonne pour le vulgaire dont la complexion d'esprit est telle et si mal informée, que seules les lois, les peines, les récompenses, la crainte et l'espérance peuvent le diriger vers la vertu. Quant à ceux qui jugent des choses selon la vérité, ils connaissent que des arguments de cette sorte n'ont ni force ni vérité.

Peu importe à ses yeux, malgré ce que ce principe a de ruineux par sa thèse, que les Prophètes et les maîtres des choses sacrées et aussi Dieu lui-même, qui a parlé aux hommes par leur bouche, aient fait appel à ces arguments sans valeur propre quand on en considère la nature. Il professe ouvertement en effet et insinue toutes les fois que l'occasion s'en présente, que l'Écriture Sainte n'a pu être composée pour enseigner la vérité et la vraie nature tant des choses dont elle fait mention, que des moyens dont elle use pour former les hommes à la vertu; il nie que les Prophètes aient eu, dans la recherche des preuves et des raisonnements destinés à exciter les hommes

à la vertu, une connaissance des choses les préservant des erreurs du vulgaire, bien que sur la nature des vertus pratiques et des vices ils fussent très renseignés.

Cet auteur enseigne aussi en conséquence que les Prophètes, lorsqu'ils donnaient des avertissements à ceux auprès desquels ils avaient une mission, n'ont pas été libres d'erreur dans leurs jugements, sans que leur sainteté et leur autorité en soient diminuées; bien qu'en effet leur langage et les arguments dont ils usaient fussent conformes non à la vérité, mais aux opinions préconçues des gens auxquels ils s'adressaient, les vertus qu'ils recommandaient n'ont rien de douteux et nulle discussion n'est possible à leur sujet parmi les hommes. Le but auquel se rapporte la mission des Prophètes est en effet le culte de la vertu qu'il faut répandre parmi les hommes, non l'enseignement d'aucune vérité. Les erreurs et l'ignorance des Prophètes n'ont donc pas pu nuire aux auditeurs dont ils échauffaient le zèle pour la vertu, car peu importe à ses yeux par quels arguments nous sommes excités à la vertu pourvu qu'ils ne détruisent pas cette vertu qu'ils doivent échauffer et au service de laquelle les Prophètes les emploient : quant au reste la perception par l'esprit de la vérité n'est suivant lui d'aucune importance pour la piété, la sainteté des mœurs n'y étant pas réellement contenue, et la connaissance de la vérité et aussi des mystères n'est nécessaire que dans l'exacte mesure où ils disposent à la piété.

Je pense que l'auteur a égard à la distinction admise, sauf erreur, par tous les théologiens entre le langage que tient un Prophète quand il enseigne un dogme et celui qu'il tient quand il se borne à faire un récit, et il se figure bien à tort que sa propre manière de voir s'accorde avec cette doctrine.

Pour cette raison il croit que tous ceux qui ne veulent pas que la raison et la philosophie soient les interprètes de l'Écriture, seront de son côté. Comme il est certain pour tout le monde que l'Écriture prête à Dieu une infinité de manières d'être qui ne lui conviennent pas, mais sont adaptées à la compréhension du vulgaire et destinées à émouvoir les hommes et à stimuler leur zèle pour la vertu, l'auteur pense devoir poser ce principe que le maître sacré a voulu par ces arguments dépourvus de vérité, former les hommes à la vertu, ce qui pourrait signifier que liberté est laissée à tout lecteur de l'Écriture Sainte de juger, suivant les principes de sa propre raison, de l'opinion que

professe le maître sacré et du but qu'il se propose. Cette dernière opinion notre auteur la condamne et la rejette entièrement, la confondant avec celle d'un théologien paradoxal qui dit que la raison est l'interprète de l'Écriture. Il croit en effet que l'Écriture doit être entendue suivant son sens littéral et que les hommes n'ont pas le droit d'interpréter à leur guise et en suivant leur raison propre les paroles des Prophètes, de décider par suite par le raisonnement et en s'appuyant sur les connaissances qu'ils ont acquises, quand les Prophètes ont parlé au sens propre et quand ils ont usé de figures. Mais j'aurai l'occasion de traiter plus loin ce point.

Pour revenir à celui dont je me suis quelque peu écarté, l'auteur, fidèle à ses principes sur la nécessité fatale de toutes choses, nie qu'il puisse se produire des miracles contraires aux lois de la nature, parce qu'il affirme, ainsi que je l'ai dit plus haut, que la nature de toutes choses existantes et leur ordre sont quelque chose d'aussi nécessaire que la nature de Dieu et les vérités éternelles; il enseigne en conséquence qu'il est impossible qu'une chose quelconque s'écarte des lois de la nature, comme il est impossible que la somme des angles d'un triangle diffère de deux droits. Dieu ne peut faire qu'un poids moindre en soulève un plus lourd, ou qu'un corps se mouvant avec une vitesse égale à un puisse en atteindre qui se meut avec une vitesse double. L'auteur affirme en conséquence que les miracles sont soumis aux lois communes de la nature qu'il professe qui sont immuables comme la nature des choses, attendu que cette nature est contenue dans ces lois; il n'admet donc en Dieu d'autre puissance que celle qui se manifeste régulièrement par les lois de la nature et pense qu'on ne peut lui en attribuer par fiction aucune autre, parce qu'elle détruirait la nature des choses et serait en conflit avec elle-même.
Un miracle est donc, d'après lui, *un événement inopiné et dont le vulgaire ignore la cause*. De même quand, à la suite des prières conformes aux rites prescrits, le vulgaire croit avoir obtenu qu'un mal qui le mine soit écarté, ou qu'un bien lui échoie, il attribue cela à la vertu des prières et à une intervention particulière de Dieu, mais, d'après notre auteur, Dieu avait de toute éternité décrété les événements que le vulgaire attribue à l'efficacité d'une intervention particulière, et ainsi ce ne sont pas les prières qui sont cause des décrets, mais les décrets qui sont cause des prières.

Toute cette doctrine du *fatum* et de la nécessité uni-

verselle des choses, tant en ce qui touche leur nature qu'à l'égard des événements quotidiens, il la fonde sur la nature de Dieu, ou, pour parler plus clairement, sur la nature de la volonté et de l'entendement divins, choses différentes quant au nom mais qui en Dieu ne font réellement qu'un. Il affirme par suite que Dieu a voulu tout cet univers et toute la succession des événements dans l'univers aussi nécessairement qu'il le connaît. Mais si Dieu connaît cet univers et ses lois, comme aussi les vérités éternelles qui y sont contenues, Dieu ne pouvait pas plus fonder un autre univers que renverser la nature des choses et faire que deux fois trois donnent sept. De même aussi nous ne pouvons concevoir quoi que ce soit qui diffère de cet univers et des lois suivant lesquelles les choses naissent et périssent, mais tout ce que nous forgeons de la sorte se détruit soi-même. Il affirme donc que la nature de l'entendement divin, celle de tout l'univers, celle aussi des lois réglant la marche des choses, sont constituées de telle façon qu'il est impossible que Dieu, par son entendement, connaisse quoi que ce soit qui diffère de ce qui est présentement, comme il est impossible que ce qui est présentement diffère de soi-même. De là cette conclusion : pas plus que Dieu ne peut faire présentement quelque chose qui se détruirait soi-même, il ne peut forger ni connaître des natures différentes de celles qui sont, parce qu'il y a à comprendre et à connaître de telles natures (impliquant contradiction selon l'auteur) la même impossibilité qu'à produire des choses différentes de celles qui sont : toutes ces natures en effet, si l'on voulait les concevoir comme différentes de celles qui sont présentement, seraient nécessairement en contradiction avec celles qui sont, attendu que cette nécessité qui (selon l'auteur) appartient aux choses comprises dans l'univers donné, ne peut pas leur venir d'elles-mêmes, mais leur vient de la nature de Dieu, d'où elles découlent nécessairement. Il n'admet pas en effet comme Descartes dont il paraît cependant avoir voulu adopter la doctrine, que, la nature des choses différant de la nature et de l'essence de Dieu, Dieu en forme les idées librement en son esprit.

Par ces affirmations l'auteur s'est frayé une voie pour parvenir aux théories qu'il soutient à la fin de son livre et où il rassemble tout ce qu'il a exposé dans les chapitres antérieurs. Il veut faire accepter par les magistrats et par tous les hommes ce principe : c'est aux magistrats qu'il appartient de régler le culte divin qui doit être publiquement maintenu dans l'État. C'est ensuite une obliga-

tion pour le magistrat d'autoriser ses concitoyens à penser et à parler de la religion, comme les y engage leur esprit et leur cœur, et cette liberté doit s'étendre, pour les sujets, au culte extérieur, à cette condition que le zèle pour les vertus pratiques ou la piété restent hors d'atteinte. Comme en effet nulle connaissance et nulle pratique, en dehors d'elles, n'ont de valeur morale, il conclut de là que les hommes ne peuvent déplaire à Dieu par le culte, quel qu'il puisse être, qu'ils lui rendent. Il veut parler des actes religieux qui ne constituent pas la vertu pratique et ne lui portent pas non plus atteinte, ne lui sont ni contraires ni étrangères, mais sont pour les hommes qui s'en acquittent en raison de la foi qu'ils professent des soutiens des vertus véritables, et font ainsi qu'ils puissent plaire à Dieu par leur zèle pour ces vertus. Dieu ne peut pas être offensé par des manifestations qui sont indifférentes et sans rapport nécessaire avec les vertus mais leur servent d'auxiliaire et de moyen de protection.

L'auteur cependant, pour disposer les cœurs à accepter ces paradoxes, affirme, en premier lieu, que tout le culte institué par Dieu et communiqué aux Juifs, c'est-à-dire aux citoyens de la République d'Israël, n'avait d'autre but que de leur permettre de vivre heureux dans leur État, qu'à part cela les Juifs n'ont pas été plus aimés de Dieu ni plus agréables à Dieu que les autres nations : par l'intermédiaire des Prophètes Dieu l'aurait attesté aux Juifs en maint passage, quand il leur reprochait l'impéritie et l'erreur où l'on tombe quand on fait consister la sainteté et la piété dans le culte institué par Dieu et à eux prescrit, alors qu'elles consistent uniquement dans le zèle pour les vertus pratiques : amour de Dieu et charité envers le prochain.

Et comme Dieu a mis dans l'âme de toutes les nations des principes et, on peut presque dire, des semences de vertus afin que tous sachent par eux-mêmes et presque sans qu'aucune instruction soit nécessaire, distinguer le bien du mal, notre auteur conclut de là que Dieu n'a pas pu priver les autres nations des moyens par lesquels on peut gagner la béatitude, mais s'est montré également bienfaisant pour tous.

Bien plus, pour égaler toutes les nations aux Juifs en tout ce qui peut être de quelque secours ou servir en quelque manière à atteindre la félicité vraie, il affirme que les Gentils n'ont pas manqué de vrais prophètes et entreprend de le montrer par des exemples. Il insinue que

Dieu a gouverné les autres nations par de bons anges que, suivant les coutumes en vigueur dans l'Ancien Testament, il appelle des dieux. Et par suite la religion des Gentils ne déplaisait point à Dieu aussi longtemps qu'elle n'a pas été corrompue par la superstition à ce point qu'elle éloignât les hommes de la sainteté véritable et les poussât à commettre sous couleur de religion des actes contraires à la vertu. Dieu n'a pas défendu aux Juifs pour des raisons particulières et propres à ce peuple d'honorer les dieux des Gentils; par institution divine et mandat divin ces dieux étaient honorés par leurs fidèles à aussi bon droit que les anges constitués gardiens de l'État juif, rangés par les Juifs à leur manière au nombre des dieux et recevant d'eux des honneurs divins.

Comme d'ailleurs cet auteur professe que le culte extérieur n'a rien qui plaise à Dieu, il pense que peu importent les cérémonies dont ce culte se compose, pourvu qu'il s'accorde avec Dieu en ce qu'il tend à inspirer le respect de Dieu et pousse les hommes à aimer la vertu.

Comme en outre il croit que toute la religion consiste dans le seul culte de la vertu, que toute connaissance des mystères qui n'est point par elle-même propre à développer la vertu, est superflue et que celle-là seule doit être tenue pour plus importante et plus nécessaire qui a plus d'efficacité pour former les hommes à la vertu et réchauffer leur zèle, il en conclut que toutes les opinions sur Dieu et le culte divin, à la vérité desquelles ont cru sincèrement les hommes qui les ont professées, et qui ont été formées pour faire fleurir l'honnêteté, doivent être approuvées ou au moins n'être pas rejetées. Et à l'appui de cette thèse il invoque l'autorité et le témoignage des Prophètes qui savaient, dit-il, que peu importe à Dieu quelles croyances religieuses les hommes professent, tout culte et toutes les opinions lui étant agréables qui s'inspirent de l'amour des vertus et du respect de la divinité; et qui n'ont pas craint pour exciter les hommes à la vertu d'employer des arguments qui en eux-mêmes n'avaient aucune vérité, mais étaient crus vrais par leurs auditeurs et agissaient sur eux comme un éperon pour stimuler leur courage à poursuivre la vertu.

De là cette opinion que parmi les maîtres divins les uns ont usé de certains arguments, les autres d'arguments différents, souvent inconciliables avec les premiers : Paul a enseigné que l'homme n'est pas justifié par les œuvres, Jacques a expressément affirmé le contraire.

Jacques, d'après l'auteur, voyait que la doctrine de la justification par la foi mal comprise égarait les chrétiens, et en conséquence il prouva par de nombreux arguments que l'homme est justifié par la foi et par les œuvres. Il reconnaissait en effet qu'il ne convenait pas d'inculquer aux chrétiens de son temps cette doctrine de la justification par la foi et de l'enseigner à la manière de Paul, parce qu'elle conduit les hommes à se reposer mollement sur la miséricorde divine et à négliger presque entièrement les bonnes œuvres. Paul, lui, n'avait pensé qu'aux Juifs : plaçant par erreur leur justification dans les œuvres de la loi, à eux communiquée par Moïse, et qui les mettait au-dessus des autres nations en leur ouvrant pour parvenir à la béatitude une voie réservée à eux seuls. Les Juifs rejetaient le salut par la foi, voie qui les ramenait au niveau des Gentils et les dépouillait de tous leurs privilèges. L'une et l'autre doctrine, celle de Paul comme celle de Jacques ayant, suivant le temps, la condition des personnes et les circonstances, une efficacité remarquable pour tourner l'âme humaine vers la piété, l'auteur pense que ce fut un trait de prudence apostolique d'enseigner tantôt l'une, tantôt l'autre. Et c'est là entre beaucoup d'autres la raison pour laquelle l'auteur pense qu'on s'écarte beaucoup de la vérité en voulant expliquer le texte sacré par la raison, faire de la raison l'interprète de l'Écriture ou interpréter un docteur sacré par un autre, puisqu'ils ont tous une égale autorité et que le langage dont ils ont usé, doit s'expliquer par la forme du discours et les particularités propres à chacun d'eux : il ne faut donc pas s'attacher, dans la recherche du vrai sens de l'Écriture, à la nature de la chose exposée, mais seulement au sens littéral.

Puis donc que le Christ et les autres docteurs chargés d'une mission divine ont pris les devants et montré, par leur exemple et par leurs préceptes, que seul l'amour de la vertu peut conduire l'homme à la félicité, le reste étant sans valeur, l'auteur veut conclure de là que le seul souci des magistrats doit être de faire régner la justice et l'honnêteté dans l'État, qu'il ne leur appartient pas du tout d'examiner quel culte et quelles doctrines s'accordent le mieux avec la vérité. Ils doivent seulement veiller à ce qu'on n'en admette pas qui forment obstacle à la vertu, de l'opinion même de ceux qui la professent. Les magistrats peuvent donc sans offenser la divinité, tolérer dans l'État des religions différentes. Pour en convaincre le lecteur il use encore de cet argument : les vertus pratiques,

en tant qu'elles ont leur emploi dans la société et ont trait aux actes extérieurs, sont de telle sorte qu'il n'appartient à personne de les pratiquer en vertu de son jugement propre et par une décision prise de son plein gré; le culte de ces vertus, leur pratique et leurs modalités dépendent de l'autorité et du pouvoir de commandement du magistrat, car, d'une part, les actes extérieurs de vertu diversifient leur nature suivant les circonstances, d'autre part, l'obligation pour les hommes d'accomplir de tels actes doit être appréciée suivant l'avantage ou le désavantage qui peut en résulter, si bien que ces actes volontaires accomplis intempestivement perdent leur caractère de vertu, tandis que ceux qui leur sont opposés doivent être mis au nombre des vertus. L'auteur pense qu'il y a des vertus d'autre sorte qui sont intérieures à l'âme et, comme telles, conservent toujours leur nature et ne dépendent pas de circonstances changeantes.

Il n'est jamais permis à personne d'être enclin à la cruauté et à la barbarie, de ne pas aimer son prochain et la vérité. Mais il peut venir des temps où, sans que l'âme soit libérée de ses obligations, sans que l'abandon de ces vertus devienne licite, l'on peut, dans les actes extérieurs en suspendre la pratique, ou même agir d'une façon qui, en apparence, leur soit contraire. Il peut arriver qu'un honnête homme cesse d'être tenu de dire ouvertement la vérité, d'y faire participer ses concitoyens par ses paroles et ses écrits et de la leur communiquer, si l'on croit que cette manifestation de la vérité produira plus de mal que de bien. Et bien que chacun soit tenu d'aimer tous les hommes et qu'il ne lui soit jamais permis de renoncer à ce sentiment, il arrive assez souvent que nous puissions, sans être en faute, nous montrer durs pour certaines gens, quand il est manifeste que la clémence à leur égard serait pour nous cause d'un grand mal. C'est ainsi que de l'aveu de tous il ne serait pas opportun en tout temps de proclamer toutes les vérités, qu'elles se rapportent à la religion ou à la vie civile. Et qui enseigne qu'il ne faut pas offrir de roses aux pourceaux quand on peut craindre qu'ils ne maltraitent ceux-là mêmes qui les leur offrent, ne croira pas non plus qu'il soit de l'office d'un honnête homme d'instruire la foule de certains articles de la religion, quand on craint que leur publication et leur diffusion parmi elle n'amène dans l'État ou dans l'Église des troubles plus nuisibles qu'utiles aux saints et à la cité.

Comme c'est un principe posé, entre autres, par les

sociétés civiles auxquelles appartient le commandement et le pouvoir législatif, qu'il ne faut pas s'en remettre aux volontés individuelles du soin d'apprécier quelles choses sont utiles au corps social, mais que c'est aux gouvernants d'en juger, l'auteur en conclut que le magistrat a le droit de statuer sur la nature des croyances qui seront publiquement enseignées dans l'État, et que les sujets doivent s'abstenir d'enseigner et de professer extérieurement des croyances à l'égard desquelles le magistrat a prescrit le silence en public. Dieu, en effet, n'a pas voulu abandonner cela au jugement des particuliers, pas plus qu'il ne leur a permis d'agir contre l'opinion et les décrets des magistrats et des juges, de façon à rendre vaines les lois et à enlever aux magistrats leur raison d'être. L'auteur croit qu'en tout ce qui concerne le culte extérieur, un pacte est possible entre les hommes, et qu'on peut à cet égard s'en remettre au jugement du magistrat avec autant de sécurité que s'il s'agissait d'un tort fait à la cité, tort dont l'estimation et la répression par la force appartiennent de droit au magistrat. De même en effet qu'un particulier n'est pas tenu de plier son jugement à celui du magistrat quant au tort fait à la cité et peut avoir en pareil cas son opinion propre, mais doit cependant, le cas échéant, prêter son concours à l'exécution de la sentence rendue par le magistrat, de même, d'après notre auteur, il appartient aux particuliers de juger de la vérité ou de la fausseté comme aussi de la nécessité d'une croyance, et nul ne peut être contraint par les lois à avoir en religion la même façon de penser qu'un autre, mais, c'est cependant au magistrat de juger quelles croyances doivent être exposées publiquement, et les particuliers ont l'obligation de garder le silence sur leurs opinions religieuses quand elles sont en désaccord avec celles du magistrat, et de ne rien faire qui puisse affaiblir les lois établies par lui au sujet du culte.

Il peut arriver cependant que le magistrat, en désaccord avec beaucoup d'hommes pris dans la masse, sur des points de religion, veuille que certaines croyances étrangères à la pensée du vulgaire soient enseignées publiquement, et qu'il considère comme important à la gloire de Dieu qu'elles soient officiellement professées dans l'État. Il y a là pour l'auteur une difficulté pouvant, en raison du désaccord entre le magistrat et la masse, amener de grands maux. C'est pourquoi à ses thèses précédentes il en ajoute une autre destinée à tranquilliser magistrats et sujets et à protéger contre toute atteinte la liberté religieuse. Le

magistrat n'a pas à craindre la colère de Dieu même quand il laisse célébrer dans l'État un culte qu'il désapprouve, pourvu que la religion ainsi tolérée ne soit pas contraire aux vertus pratiques et ne les détruise pas. Vous ne pouvez manquer de voir comment il fonde cette thèse après l'ample exposé que je vous ai donné plus haut de sa doctrine. Il juge en effet que Dieu est indifférent aux opinions religieuses auxquelles adhèrent les hommes et auxquelles ils restent attachés, qu'il n'en prend aucun souci non plus que des cérémonies du culte, ces choses devant être considérées comme étant de celles qui n'ont aucun rapport avec la vertu et le vice, encore que chacun ait l'obligation de s'arranger de façon à avoir la croyance et le culte pouvant le mieux faciliter son progrès vers la vertu.

Voilà, Monsieur, en résumé, la doctrine de ce traité théologico-politique : à mon sens elle renverse et supprime entièrement tout culte et toute religion, elle introduit un athéisme dissimulé ou encore forge un Dieu dont la puissance ne peut inspirer aux hommes aucune révérence, puisqu'il est lui-même soumis au *fatum* et qu'il n'y a plus rien qui ressemble à un gouvernement divin, à une providence divine et qu'enfin il n'y a plus à attendre ni peines ni récompenses. Du moins voit-on sans peine dans son livre que, par sa méthode et ses arguments, toute l'autorité de l'Écriture est ruinée, et qu'il n'en fait mention que pour la forme. De même il suit des thèses qu'il soutient que le Coran doit être mis au même rang que la Parole de Dieu, car il ne reste à l'auteur aucun moyen de prouver que Mahomet n'a pas été un vrai prophète, puisque les Turcs eux aussi honorent, en vertu des prescriptions de leur prophète, des vertus pratiques sur lesquelles aucun désaccord n'est possible entre les hommes. Et en second lieu, suivant la doctrine de l'auteur, il n'est pas rare que Dieu pour amener les nations qui n'ont point eu part aux lumières divines communiquées aux Juifs et aux chrétiens, leur fasse, dans la sphère de la raison et de l'obéissance, d'autres révélations.

Je pense donc ne m'être pas beaucoup trompé et n'avoir point fait tort à l'auteur, en le dénonçant comme enseignant subrepticement l'athéisme pur et simple par une voie détournée.

Utrecht, le 24 janvier 1671 (vieux style).

LETTRE XLIII

A MONSIEUR J. OSTEN

BENOIT DE SPINOZA.

Monsieur,

Vous vous étonnez sans doute que j'aie tant tardé, mais j'ai eu peine à me décider à répondre au libelle que vous avez bien voulu me communiquer, et je ne m'y résous que pour tenir ma promesse. Du moins m'accorderai-je la satisfaction d'y répondre le plus brièvement possible et me bornerai-je à montrer que mon accusateur interprète très faussement mes sentiments. Par malice ou par ignorance ? J'aurai peine à le dire. Mais venons au fait.

En premier lieu, dit-il, *peu lui importe de quelle race je suis et quelle règle de vie j'observe.* Certes s'il le savait il n'aurait pas cru si aisément que j'enseigne l'athéisme. Les athées, en effet, ont coutume de rechercher sans mesure les honneurs et les richesses, choses que j'ai toujours méprisées, comme le savent tous ceux qui me connaissent. De plus, pour parvenir à son but, il dit que je ne suis pas d'un esprit obtus; cela lui donne plus de facilité pour soutenir que, par ruse et malice, et dans un mauvais dessein, j'ai plaidé la cause détestable des déistes. Voilà qui suffit à montrer qu'il n'a pas entendu mes raisonnements. Qui, en effet, pourrait avoir l'esprit si plein de ruse et d'astuce que, par faux semblant, il donnât tant d'arguments et d'aussi solides à l'appui d'une thèse qu'il croirait fausse ? Et quel écrivain mon accusateur juge-t-il sincère s'il croit qu'on peut démontrer des fictions aussi solidement que des vérités ? Cela d'ailleurs ne me surprend pas. C'est ainsi que Descartes a été jadis interprété par Voët [47] et que les meilleurs sont travestis.

Il continue cependant : *Pour éviter de tomber dans la superstition, j'aurai selon lui renversé toute la religion.* Je ne sais ce qu'il entend par superstition et par religion. Mais je vous en prie, est-ce renverser toute la religion que d'affirmer qu'il faut reconnaître Dieu comme étant le souverain bien, et l'aimer comme tel d'une âme libre ? De croire qu'en cet amour consiste notre félicité suprême et notre plus grande liberté ? Que la récompense de la vertu est la vertu même et que le châtiment réservé à la dérai-

son et à l'abandon de soi, c'est précisément la déraison ? Tout cela, je ne l'ai pas seulement dit en termes exprès, je l'ai en outre démontré par les raisons les plus solides. Mais je crois voir dans quel bourbier cet homme est enfoncé. Il ne trouve rien qui lui plaise dans la vertu elle-même et la connaissance, et il aimerait mieux vivre en s'abandonnant à ses passions, n'était qu'il craint le châtiment. Il s'abstient des actes mauvais et observe les commandements divins en se faisant violence à lui-même et d'une âme hésitante, comme un esclave, et il espère que Dieu paiera son servage d'un prix qui à ses yeux vaut beaucoup mieux que l'amour de Dieu : d'autant plus cher qu'il a plus d'aversion pour le bien et se contraint davantage. C'est pour cela qu'il croit que tous ceux que la crainte ne retient pas, vivent sans frein et rejettent toute religion. Mais je laisse cela et passe à l'accusation qu'il porte contre moi d'enseigner subrepticement l'athéisme par une voie détournée.

Le principe de son raisonnement est qu'il croit que je supprime la liberté de Dieu et la soumets au *fatum*. Or cela est certainement faux. J'affirme que toutes choses suivent avec une nécessité inéluctable de la nature de Dieu, de la même façon que tous affirment qu'il suit de la nature de Dieu qu'il se connaît lui-même. Personne certes ne nie que cela ne suive en effet de la nature de Dieu, et cependant personne ne conçoit que Dieu se connaît lui-même en vertu d'une nécessité contraignante, mais avec une entière liberté bien que nécessairement. Je ne trouve rien ici qui ne puisse être perçu par tous et, si mon accusateur croit néanmoins que cela est dit dans un mauvais dessein, que pense-t-il de son Descartes qui affirmait que rien ne peut être fait par nous qui n'ait été préordonné par Dieu, bien mieux, que nous sommes à tout instant créés à nouveau par Dieu et que cependant nous agissons avec la liberté de notre arbitre ; chose que, de l'aveu même de Descartes, nul ne peut concevoir.

Cette nécessité inéluctable des choses ne supprime d'ailleurs ni les lois divines ni les humaines. Car les enseignements moraux qu'ils reçoivent au nom de Dieu lui-même sous forme de lois, n'en demeurent pas moins divins et salutaires. Que le bien qui est la conséquence de la vertu et de l'amour de Dieu soit reçu par nous de Dieu comme nous le recevrions d'un juge, ou qu'il découle de la nécessité de la nature divine, il n'en sera ni plus ni moins désirable ; et de même, les maux qui sont la conséquence

des œuvres mauvaises, ne seront pas moins à craindre parce qu'ils en sont une suite nécessaire; et enfin que nous agissions librement ou en vertu d'une nécessité, c'est toujours l'espérance et la crainte qui nous mènent. Mon détracteur a donc tort d'affirmer *que je ne laisse aucune place aux préceptes et aux commandements* ou, comme il le dit encore, *qu'il n'y a plus d'attente de peine ou de récompense, si tout est rapporté à un* fatum *et si l'on soutient que tout découle de Dieu par une nécessité inévitable.*

Je ne demande pas ici pourquoi c'est tout un ou peu différent de juger que tout découle nécessairement de la nature de Dieu et d'identifier Dieu à l'univers; mais je vous prierai de noter ce qu'il ajoute avec non moins de malveillance : *je voudrais,* selon lui, *que l'homme s'appliquât à la vertu, non du tout pour suivre les préceptes et la loi de Dieu, ou dans l'espoir d'une récompense, mais,* etc. Certes on ne peut trouver ces mots dans aucun endroit de mon traité; au contraire j'ai dit expressément au chapitre IV que l'essentiel de la loi divine (gravée dans notre âme comme je l'ai montré au chapitre XII) et son précepte capital est d'aimer Dieu comme le souverain bien, non à la vérité par crainte de quelque supplice (car l'amour ne peut naître de la crainte), ni par amour pour quelque autre objet dont nous désirerions jouir (car s'il en était ainsi ce n'est pas Dieu lui-même que nous aimerions, mais ce que nous désirons); et j'ai montré dans le même chapitre que Dieu a révélé cette loi aux Prophètes. Que je considère cette loi comme ayant reçu de Dieu lui-même une forme juridique ou que nous la concevions comme semblable aux autres décrets de Dieu enveloppant une vérité et une nécessité éternelles, elle n'en restera pas moins un décret de Dieu et un enseignement salutaire; que j'aime Dieu par une libre décision ou par la nécessité d'un décret divin, encore aimé-je Dieu et serai-je ainsi sauvé.

Je pourrais donc dès à présent affirmer que cet homme est du genre de ceux que j'avais en vue à la fin de ma préface quand je disais : j'aime mieux qu'ils ignorent entièrement mon livre que non pas qu'ils lui portent tort par une interprétation malveillante, comme c'est leur habitude, et, sans profit pour eux-mêmes, nuisent à autrui.

Bien que je juge les observations précédentes suffisantes pour montrer ce que j'ai voulu établir, j'ai cru qu'il valait la peine de noter encore quelques points; et d'abord mon détracteur croit à tort que j'ai eu égard aux principes

des théologiens qui distinguent entre le langage d'un prophète suivant qu'il énonce des dogmes ou se borne à faire un récit. Si, quand il parle de ce principe, il vise celui qu'au chapitre XV j'ai dit avoir été professé par un certain R. Jehuda Alpakhar[48], comment prétendre que je m'y rallie, alors qu'au contraire dans ce même chapitre je le rejette et le déclare faux. S'il a quelque autre principe en vue, je déclare que je n'en ai aucune connaissance et que par suite je n'ai pu y avoir égard.

Je ne vois pas en outre pourquoi il dit qu'à mon jugement tous ceux qui nient que la raison et la philosophie soient les interprètes de l'Écriture, épouseront mes opinions, alors que j'ai réfuté leur thèse tout comme celle de Maïmonide.

Il serait trop long de passer en revue tous les endroits où il montre que le jugement qu'il porte de moi n'est pas d'un esprit calme, je passe donc à sa conclusion où il dit *qu'il ne me reste plus aucun argument pour prouver que Mahomet n'a pas été un vrai prophète.* Voilà ce qu'il prétend tirer de mes opinions, alors qu'il s'en déduit clairement que Mahomet a été un imposteur, puisqu'il supprime entièrement cette liberté qu'a reconnue la religion catholique révélée par la lumière naturelle et par celle des Prophètes, et que j'ai prouvé qu'il était absolument nécessaire de reconnaître. Alors même d'ailleurs que cela ne serait pas, suis-je tenu, je vous le demande, de démontrer qu'un certain individu est un faux prophète ? Ce sont les Prophètes, au contraire, qui sont tenus de démontrer qu'ils sont de vrais prophètes. Objectera-t-il que Mahomet lui aussi a enseigné la loi divine et a donné de sa mission des signes certains ? Alors il n'y a aucune raison pour qu'il refuse de reconnaître en Mahomet un vrai prophète.

Pour ce qui est des Turcs et des autres nations, s'ils adorent Dieu en cultivant la justice et la charité envers le prochain, je crois que l'Esprit du Christ est en eux et qu'ils sont sauvés, quelle croyance que, par ignorance, ils professent sur Mahomet et ses oracles.

Vous voyez maintenant combien cet homme s'est écarté de la vérité; et néanmoins je conviens que ce n'est pas à moi mais à lui-même qu'il fait le plus de tort, quand il ne rougit pas de prétendre que j'enseigne subrepticement l'athéisme par une voie détournée.

Je ne crois pas, ajouterai-je, que vous trouviez dans cette lettre quoi que ce soit que vous puissiez juger trop sévère. Si cependant vous tombiez sur un mot qui vous parût

excessif, je vous prie de l'effacer ou de le corriger à votre gré. Je n'ai pas l'intention d'irriter qui que ce soit et de travailler à me faire des ennemis. Or, comme c'est la suite fréquente des discussions de cette sorte, je n'ai pu me décider qu'avec peine à répondre et je n'aurais pu m'y contraindre si je ne l'avais promis. Je confie cette lettre à votre prudence et vous prie de me croire, etc...

LETTRE XLIV

A MONSIEUR JARIG JELLES

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Lors d'une visite récente le professeur N. N. [49] m'a raconté entre autres choses qu'il avait entendu parler d'une traduction hollandaise de mon Traité théologico-politique et qu'une personne, dont il ignorait le nom, était sur le point de la faire imprimer. Je vous prie instamment, en conséquence, de vous enquérir avec soin de cette affaire et d'empêcher l'impression s'il est possible. Ce n'est pas moi seulement qui le demande, beaucoup de mes amis et connaissances se joignent à moi : ils verraient avec peine que ce livre fût interdit, ce qui arriverait sans aucun doute s'il est publié en hollandais. Je compte que vous ne refuserez pas vos bons offices à la cause et à moi-même.

Un ami m'a envoyé, il y a quelque temps, un petit livre intitulé *Homo Politicus* dont j'ai beaucoup entendu parler. Je l'ai lu et l'ai trouvé le plus dangereux que puisse inventer et fabriquer un homme. Pour cet auteur le souverain Bien, ce sont les honneurs et les richesses, c'est à cela que tend sa doctrine, c'est un moyen d'y parvenir qu'il enseigne : pour cela il faut rejeter toute religion intérieure et professer entièrement celle qui contribue le plus à notre avancement, il faut aussi ne tenir ses engagements envers personne, si ce n'est parce qu'on y a profit. Ce cas excepté, il fait le plus grand éloge de l'hypocrisie, des promesses non tenues, des mensonges, du parjure et de bien d'autres pratiques du même genre. Après cette lecture l'idée m'est venue d'écrire contre cet auteur indirectement, un petit ouvrage dans lequel je traiterai du souverain Bien, puis montrerai la condition inquiète et misérable de ceux qui

sont avides d'honneurs et de richesses et établirai enfin, par les raisons les plus évidentes et de nombreux exemples, que le désir insatiable doit amener et en fait a amené la ruine des États.

Combien meilleures et plus hautes que les pensées de cet auteur étaient les méditations de Thalès le Milésien. Toutes choses, disait-il, sont communes entre amis, les Sages sont les amis des Dieux, toutes choses appartiennent aux Dieux, donc toutes appartiennent aux Sages. D'un mot donc, ce grand Sage se faisait très riche par un mépris généreux des richesses et non par leur quête sordide. Il a toutefois montré ailleurs que si les sages ne sont pas riches, c'est volontairement, non par nécessité. Des amis, en effet, lui reprochant sa pauvreté, il répondait : Voulez-vous que je vous montre qu'il est en mon pouvoir d'acquérir ce que je juge ne pas en valoir la peine, et qui est pour vous l'objet d'une quête si laborieuse? Oui, dirent-ils, et alors il loua tous les pressoirs de la Grèce (il avait vu, en effet, en grand astronome qu'il était, qu'il y aurait grande abondance d'olives alors que les années précédentes la récolte s'était trouvée fort maigre), et il sous-loua au prix qu'il voulut ce qu'il avait eu à très bas prix. Il gagna ainsi en une seule année de très grandes richesses dont il disposa ensuite avec autant de libéralité qu'il avait déployé d'industrie à les acquérir, etc...

La Haye, le 17 février 1671.

LETTRE XLV

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

GODEFROY LEIBNIZ [50].

Monsieur,

Entre autres mérites que la renommée vous attribue, j'ai appris que vous aviez une connaissance remarquable de l'optique. C'est pourquoi j'ai voulu vous adresser un certain mien essai : j'aurais peine à trouver meilleur juge en la matière.

La dissertation que je vous envoie et que j'ai intitulée *Notitia opticae promotae* a été publiée par moi pour qu'elle fût plus facile à communiquer aux amis et aux personnes

qu'elle peut intéresser. J'entends dire que le très honoré M. Hudde [51] est aussi un maître en cette matière et je ne doute pas que vous ne le connaissiez très bien. Si donc vous pouviez obtenir qu'il voulût bien, lui aussi, porter un jugement sur mon travail, vous m'obligeriez infiniment.

La dissertation fait connaître suffisamment par elle-même son objet. Je pense que vous possédez l'Introduction de François Lana de la Société de Jésus, écrite en italien [52], qui contient aussi quelques importantes propositions de dioptrique. Il y a aussi un Suisse du nom de Johan Oltius, un jeune homme très versé dans ces matières, qui a publié des Pensées physico-mécaniques sur la vision, dans lesquelles il promet d'une part une machine très simple et d'un usage tout à fait général pour polir tout genre de verre, d'autre part dit qu'il a trouvé moyen de rassembler tous les rayons provenant de tous les points d'un objet en autant de points correspondants. Mais cette méthode n'est appliquée qu'à un objet situé à une certaine distance et d'une certaine figure. Ce que je me suis proposé d'ailleurs se ramène à ceci : il ne s'agit pas d'obtenir que tous les rayons issus de tous les points convergent exactement, quelle que soit la distance de l'objet, cela est impossible autant qu'on le peut savoir jusqu'ici. Il s'agit de faire que les rayons issus de points non situés sur l'axe optique se réunissent comme ceux qui partent de points situés sur l'axe, et que l'on puisse en conséquence donner à l'ouverture des lentilles la grandeur que l'on voudra, la vision restant néanmoins distincte. Mais je m'en remets du jugement à porter sur ce point à votre pénétration. Portez-vous bien et veuillez accueillir favorablement, Monsieur, les compliments affectueux de

GODEFROY GUILLAUME LEIBNIZ,
Docteur en droit et conseiller à Mayence

P.-S. — Si vous voulez bien me répondre, j'espère que M. Diemerbroeck [53] se chargera volontiers de me faire parvenir votre lettre. Je pense que vous connaissez ma nouvelle hypothèse physique [54], dans le cas contraire je vous l'enverrai.

LETTRE XLVI

A MONSIEUR GODEFROY LEIBNIZ,
Docteur en droit et conseiller à Mayence.

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

J'ai lu la dissertation que vous avez bien voulu m'envoyer et je vous suis bien reconnaissant de cette communication. Je regrette de n'avoir pu, autant que je l'aurais voulu, comprendre votre pensée que vous avez cependant exposée assez clairement, je crois. Je vous prie donc de vouloir me répondre en quelques mots sur le point que voici : y a-t-il, selon vous, pour limiter l'ouverture des lentilles une raison autre que celle qui se tire de ce fait que les rayons issus d'un même point ne convergent pas rigoureusement en un point, mais dans un petit espace que nous avons accoutumé d'appeler « point mécanique » et dont la grandeur varie en proportion de l'ouverture ? Je vous demanderai aussi si les lentilles que vous appelez pandoches [55] corrigent ce défaut, c'est-à-dire si le point mécanique, ce petit espace où se réunissent après la réfraction les rayons issus d'un même point, garde une grandeur constante quelle que soit l'ouverture. Si en effet elles possèdent cette propriété, on pourra augmenter à volonté l'ouverture et conséquemment cette forme de lentille l'emportera de beaucoup sur toutes celles que je connais. Autrement je ne vois pas pourquoi vous recommandez tant de les préférer aux lentilles ordinaires. Les lentilles circulaires ont en effet toujours le même axe et, quand nous les employons, tous les points de l'objet doivent être considérés comme placés sur un axe optique et, bien que tous ne soient pas à la même distance, la différence qui résulte de cette inégalité ne peut être sensible quand il s'agit d'objets très éloignés, parce qu'alors les rayons issus d'un même point sont considérés comme parallèles au moment de leur incidence. Quand cependant nous voulons comprendre un grand nombre d'objets dans un même champ (c'est ce qui arrive quand nous employons de très grandes lentilles oculaires), je crois que vos lentilles peuvent nous être très utiles pour avoir de tous les objets une image plus distincte. Mais j'aime mieux suspendre mon juge-

ment sur tous ces points jusqu'à ce que vous m'ayez plus clairement expliqué votre pensée, ainsi que je vous prie instamment de le faire. J'ai envoyé, comme vous le vouliez, le second exemplaire de votre démonstration à M. Hudde; il m'a répondu qu'en ce moment le temps lui manquait pour l'examiner. Il espère toutefois pouvoir le faire dans une semaine ou deux.

Je n'ai pas encore le livre de François Lana, non plus que les Pensées physico-mécaniques de Jean Holtius et, ce que je regrette surtout, je n'ai pas encore pu lire votre hypothèse physique, car du moins à La Haye ce mémoire n'est pas en vente. Je vous serai donc très reconnaissant de me l'envoyer et, si en quelque autre matière je puis vous servir, je me montrerai, Monsieur, votre tout dévoué

B. DE SPINOZA.

La Haye, le 9 novembre 1671.

Monsieur Diemerbroeck n'habite pas ici. Je suis obligé de remettre cette lettre au courrier ordinaire. Je ne doute pas que vous ne connaissiez à La Haye quelqu'un qui se charge de faire parvenir nos lettres et je serai heureux de le connaître aussi, de façon que notre correspondance soit mieux assurée. En cas que le Traité théologico-politique ne soit pas encore en votre possession, je vous l'enverrai si cela peut vous être agréable. Adieu.

LETTRE XLVII

AU TRÈS CÉLÈBRE ET TRÈS PROFOND PHILOSOPHE
B. DE SPINOZA

J. LOUIS FABRITIUS [56].

Monsieur,

Le Sérénissime Électeur Palatin, mon très gracieux Seigneur, me charge de vous demander, à vous que je ne connais pas encore mais qui êtes très recommandé au Prince, si vous seriez disposé à accepter une chaire ordinaire de philosophie dans son illustre Académie. Vous recevriez la rétribution annuelle à laquelle ont droit les professeurs ordinaires. Vous ne trouverez nulle part un Prince plus favorable aux génies supérieurs, au nombre

desquels il vous range. Vous aurez la plus grande latitude de philosopher, liberté dont le Prince croit que vous n'abuserez pas pour troubler la religion officiellement établie.

Je n'ai pu que m'acquitter de la mission qui m'a été confiée par ce très sage Prince. Je vous prie donc très instamment de me répondre le plus tôt possible, et d'adresser votre réponse soit au Dr Grotius, chargé d'affaires du Sérénissime Électeur à La Haye, soit au Dr Gille van der Heck, pour qu'elle me soit transmise avec le courrier destiné à la cour, à moins que vous ne préfériez user d'un autre moyen à votre convenance. J'ajouterai seulement que, si vous venez ici, vous aurez, à moins d'événements contraires à toute attente, une vie agréable et digne d'un philosophe. Recevez, Monsieur, les salutations de votre tout dévoué

J. LOUIS FABRITIUS,
Professeur à l'Académie de Heidelberg et conseiller de l'Électeur Palatin.

Heidelberg, le 16 février 1673.

LETTRE XLVIII

AU TRÈS HAUT Dr LOUIS FABRITIUS,
Professeur à l'Académie de Heidelberg
et conseiller de l'Électeur Palatin

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE.

Monsieur,

Si j'avais jamais eu le désir d'occuper une chaire professorale, je n'aurais pu en souhaiter une autre que celle que le Sérénissime Électeur m'offre par votre entremise, et cela surtout parce que le très gracieux Prince veut bien m'accorder la liberté de philosopher, pour ne rien dire du désir que j'ai depuis longtemps de vivre dans un pays où règne un Prince dont tous admirent la sagesse. Mais n'ayant jamais été tenté par l'enseignement public, je n'ai pu me déterminer, bien que j'y aie longuement réfléchi, à saisir cette magnifique occasion. Je pense en premier lieu que je devrais renoncer à poursuivre mes travaux philosophiques

si je m'adonnais à l'enseignement de la jeunesse. D'autre part, j'ignore dans quelles limites ma liberté philosophique devrait être contenue pour que je ne parusse pas vouloir troubler la religion officiellement établie : le schisme en effet provient moins d'un zèle religieux ardent que des passions diverses ou de l'amour de la contradiction qui détourne de leur sens et condamne toutes les paroles, même quand elles sont l'expression d'une pensée droite. Je l'ai déjà éprouvé dans ma vie solitaire de simple particulier, et cela serait bien plus à craindre si je m'élevais à ce degré de dignité. Vous voyez donc, Monsieur, que ce qui m'arrête, ce n'est pas du tout l'espoir d'une fortune plus haute, mais l'amour de ma tranquillité que je crois pouvoir préserver, en quelque manière, en m'abstenant de leçons publiques. Je vous demande donc de prier l'Électeur Sérénissime de me laisser délibérer encore et de conserver sa bienveillance à son très dévoué serviteur. Vous obligerez d'autant plus, Monsieur, votre tout dévoué

B. DE SPINOZA.

La Haye, le 30 mars 1673.

LETTRE XLVIII *bis* [57]

A MONSIEUR JARIG JELLES

B. DE SPINOZA.

Monsieur et ami,

J'ai lu avec plaisir l'écrit que vous m'avez envoyé et l'ai trouvé tel que je n'ai rien à y changer...

LETTRE XLIX

A MONSIEUR JOH. GEO. GRAEVIUS [58]

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Je vous prie de m'envoyer le plus tôt que vous pourrez cette lettre sur la mort de Descartes dont vous avez, je pense, pris copie depuis longtemps, car M. de V. me l'a

redemandée plusieurs fois. Je ne vous presserais pas si elle m'appartenait.

Veuillez, Monsieur, ne pas oublier votre tout dévoué

B. DE SPINOZA.

La Haye, le 14 décembre 1673.

LETTRE L

A MONSIEUR JARIG JELLES

BENOIT DE SPINOZA.

Monsieur,

Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux; c'est la continuation de l'état de nature.

Pour ce qui concerne la démonstration par laquelle dans l'Appendice des Principes de Descartes démontrés géométriquement, j'établis que Dieu ne peut être appelé que très improprement seul et unique, je réponds qu'une chose ne peut être dite seule et unique à l'égard de l'essence mais seulement à l'égard de l'existence. Nous ne concevons en effet les choses comme existant en un certain nombre d'exemplaires qu'après les avoir ramenées à un genre commun. Qui tient en main par exemple un sou et un écu, ne pense pas au nombre deux s'il ne range le sou et l'écu sous une même dénomination, celle de pièce de monnaie Alors seulement il pourra dire qu'il a deux pièces de monnaie, l'écu et le sou étant tous deux dénotés par ce terme.

De là suit manifestement qu'une chose ne peut être dite seule et unique avant qu'on en ait conçu quelque autre ayant même définition (comme on dit) que la première. Mais l'existence de Dieu étant son essence même, il est certain que dire que Dieu est seul et unique montre ou qu'on n'a pas de lui une idée vraie, ou que l'on parle de lui improprement.

Pour ce qui est de cette idée que la figure est une négation mais non quelque chose de positif, il est manifeste que

la pure matière considérée comme indéfinie ne peut avoir de figure et qu'il n'y a de figure que dans des corps finis et limités. Qui donc dit qu'il perçoit une figure, montre par là seulement qu'il conçoit une chose limitée, et en quelle manière elle l'est. Cette détermination donc n'appartient pas à la chose en tant qu'elle est, mais au contraire elle indique à partir d'où la chose n'est pas. La figure donc n'est autre chose qu'une limitation et, toute limitation étant une négation, la figure ne peut être, comme je l'ai dit, autre chose qu'une négation.

J'ai vu à la fenêtre d'un libraire le livre qu'un professeur d'Utrecht a écrit contre le mien et qui a paru au jour après la mort de l'auteur : le peu que j'en ai lu antérieurement m'a fait juger que ce livre ne méritait pas la lecture, encore bien moins une réfutation. J'ai donc laissé là le livre et son auteur. Les plus ignorants, me disais-je, non sans un sourire, sont souvent les plus audacieux et les plus disposés à écrire. Ces [gens-là] me paraissent exposer leur marchandise pour la vente comme des fripiers qui montrent en premier lieu ce qu'ils ont de plus mauvais. Nul, dit-on, n'est plus rusé que le diable, pour moi je trouve que la complexion d'esprit de ces gens-là l'emporte encore beaucoup en ruse. Salut.

La Haye, le 2 juin 1674.

LETTRE LI

AU TRÈS PROFOND PHILOSOPHE B. DE SPINOZA

HUGO BOXEL, DOCTEUR EN DROIT [59].

Monsieur,

Je vous écris par désir de connaître votre opinion sur les apparitions, les spectres ou les esprits. Croyez-vous à leur existence ? Combien de temps vous paraît-il qu'elle dure ? Les uns en effet les croient immortels, d'autres mortels. Il me serait pénible de continuer à ne pas savoir ce que vous en pensez. Une chose est certaine : les Anciens y ont cru. Les théologiens et les philosophes modernes admettent jusqu'à présent l'existence de créatures de cette sorte, bien qu'ils ne s'entendent pas sur leur essence. Les uns les composent d'une matière très ténue et les autres

prétendent que ce sont des êtres spirituels. Mais peut-être (comme j'ai commencé à le dire) sommes-nous en grand désaccord, car je ne sais si vous admettez l'existence de ces êtres. Vous n'ignorez pas cependant qu'on trouve dans toute l'antiquité tant d'exemples, tant d'histoires qu'il serait vraiment difficile de les nier ou de les révoquer en doute. Certainement si vous accordez l'existence des fantômes, vous ne croyez cependant pas, comme les défenseurs de la religion romaine, que ce sont des âmes de personnes défuntes. Je m'arrête là et attends votre réponse. Je ne dirai rien de la guerre ni des bruits qui courent, nous vivons dans un temps où... Salut.

Gorcum, le 14 septembre 1674.

LETTRE LII

A MONSIEUR HUGO BOXEL

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Votre lettre reçue hier m'a été très agréable : je désirais avoir quelques nouvelles de vous et je vois que vous ne m'avez pas tout à fait oublié. D'autres peut-être jugeraient d'un fâcheux augure que vous m'écriviez au sujet des esprits. A mes yeux au contraire il y a là quelque chose qui mérite considération : non seulement les choses vraies mais aussi les sornettes et les imaginations peuvent m'être utiles.

Laissons toutefois de côté pour le moment la question de savoir si les spectres sont des fantômes de l'imagination, puisqu'il vous semble étrange d'en nier l'existence ou seulement de la mettre en doute, alors que tant d'histoires anciennes et modernes en parlent. La grande estime que j'ai toujours eue et continue d'avoir pour vous, le respect que je vous dois, ne permettent pas que je vous contredise, encore bien moins que je vous flatte. J'userai d'un moyen terme et vous demanderai de vouloir bien, parmi toutes les histoires de spectres que vous avez lues, en choisir quelqu'une, celle qui laisse le moins de place au doute et montre le plus clairement que les spectres existent. Je dois vous avouer que je n'ai jamais vu un auteur digne de foi

qui en montrât clairement l'existence. Et jusqu'à cette heure j'ignore ce qu'ils sont et personne n'a jamais pu me renseigner à ce sujet. Il est cependant certain que nous devons savoir ce qu'est une chose que l'expérience nous montre si clairement. S'il n'en n'est pas ainsi, il semble bien difficile que l'existence des spectres ressorte d'aucune histoire. Ce qui en ressort c'est l'existence d'une chose dont personne ne sait ce qu'elle est. Si les philosophes veulent appeler spectres ce que nous ignorons, je n'en nierai pas l'existence, car il y a une infinité de choses que j'ignore.

Je vous prierai donc, Monsieur, avant de m'expliquer plus amplement sur ce sujet, de me dire ce que sont ces spectres ou ces esprits. Sont-ils des enfants, des simples ou des insensés ? Tout ce que l'on m'a rapporté d'eux convient plutôt à des êtres privés de raison qu'à des sages, et ce sont des puérilités, dirai-je en y mettant de l'indulgence, ou cela rappelle les jeux auxquels se plaisent les simples. Avant de finir je vous ferai cette seule observation : le désir qu'ont les hommes de raconter les choses non comme elles sont, mais comme ils voudraient qu'elles fussent, est particulièrement reconnaissable dans les récits sur les fantômes et les spectres; la raison primitive en est, je crois, qu'en l'absence de témoins autres que les narrateurs eux-mêmes, on peut inventer à son gré, ajouter ou supprimer des circonstances selon son bon plaisir, sans avoir à craindre de contradicteur. Tout spécialement on en forge qui puissent justifier la crainte que l'on a des songes et des visions ou encore faire valoir le courage du narrateur et le grandir dans l'opinion. D'autres raisons encore me font douter, sinon des histoires elles-mêmes, au moins des circonstances relatées, et ce sont elles qu'il faut considérer pour tâcher de conclure quelque chose de ces histoires. Je m'en tiendrai là jusqu'à ce que je sache quelles sont les histoires qui ont déterminé en vous une conviction telle que le doute vous semble absurde.

LETTRE LIII

AU TRÈS PROFOND PHILOSOPHE B. DE SPINOZA

HUGO BOXEL.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur,

Je n'attendais pas une réponse autre que celle que vous m'avez envoyée : c'est la réponse d'un ami qui diffère d'opinion. Je suis sans inquiétude pour l'avenir; il a toujours été permis qu'en des matières indifférentes des amis fussent en désaccord d'opinion, sans dommage pour l'amitié.

Vous voulez savoir, avant de donner votre avis, que je vous dise ce que sont ces spectres ou ces esprits, des enfants, des simples, ou des insensés, et vous ajoutez que tout ce que vous avez appris d'eux paraît provenir d'êtres privés de raison plutôt que d'êtres sensés. Mais il y a un proverbe qui dit qu'une opinion préconçue empêche la recherche de la vérité.

Voici donc pour quelle cause je crois qu'il y a des spectres. D'abord parce qu'il importe à la beauté et à la perfection de l'univers qu'il y en ait. En deuxième lieu parce qu'il est vraisemblable que le créateur a créé ces êtres qui lui ressemblent plus que les êtres corporels. En troisième lieu parce qu'aussi bien qu'un corps sans âme, il existe une âme sans corps. En quatrième lieu enfin, parce que je crois que dans les plus hautes régions de l'atmosphère, dans le lieu ou l'espace le plus élevé, il n'y a pas de corps caché qui n'ait ses habitants et conséquemment que l'espace immense compris entre nous et les astres n'est pas vide mais rempli d'habitants spirituels. Peut-être ceux qui sont le plus haut et le plus loin sont les vrais esprits, ceux qui sont plus bas, dans la région inférieure de l'air, des créatures d'une matière très subtile et très ténue, et en outre invisible. Je pense donc qu'il y a des esprits de tout genre, sauf peut-être du sexe féminin.

Ce raisonnement ne convaincra pas ceux qui croient légèrement que le monde a été créé au hasard. L'expé-

rience quotidienne montre, en sus des raisons précédentes, qu'il y a des spectres sur lesquels nous possédons beaucoup d'histoires aussi bien modernes qu'anciennes. On peut voir des histoires de spectres dans Plutarque, dans son livre des Hommes illustres et dans ses autres ouvrages, dans les Vies des Césars de Suétone et aussi dans Wiérus [60] et dans Lavater [61] en leurs livres des Spectres où ils ont abondamment traité ce sujet, puisant dans des écrivains de tout genre. Cardan [62] si célèbre pour son érudition parle des spectres dans ses livres sur *la Subtilité, la Variété*, et dans celui qu'il écrit sur *sa propre vie*, et il relate des apparitions dont il a été favorisé lui-même ou qu'ont eues des parents et des amis à lui. Mélanchton, un homme avisé et aimant la vérité, et bien d'autres rendent témoignage des expériences faites par eux-mêmes. Un bourgmestre, homme savant et sage, qui vit encore, m'a raconté un jour qu'il avait entendu dire que dans la brasserie de sa mère, il se faisait autant de travail de nuit que de jour quand on brassait la bière : il attestait que cela s'était reproduit maintes fois. Ce récit m'a été fait à diverses reprises de sorte que, à cause de ces expériences et pour les raisons que j'ai dites plus haut, je suis obligé de croire aux spectres.

Quant aux mauvais esprits qui tourmentent les malheureux hommes dans et après cette vie, et quant à la magie, je pense que les histoires qu'on en raconte sont des fables. Vous trouverez dans les traités sur les esprits une foule de récits circonstanciés. Outre ceux que j'ai cités, vous pourrez consulter, si cela vous convient, Pline le Jeune, livre VII, lettre à Sura; Suétone, Vie de Jules César, chapitre 32; Valère-Maxime, chapitre 8 du premier livre, paragraphes 7 et 8, et Alexandre d'Alexandre [63] dans son ouvrage sur les « Jours fériés ». Je ne parle pas des moines et des clercs qui rapportent tant d'apparitions de personnes effrontées et de mauvais esprits, qu'ils en importunent le lecteur. Un jésuite, Thyraeus [64], dans son livre sur les apparitions d'esprits, traite aussi de ces choses. Mais ces gens sont mus par un désir de lucre. Ils racontent ces histoires pour mieux faire croire au purgatoire qui est pour eux une mine d'où ils tirent quantité d'or et d'argent. Tel n'est pas le cas pour les auteurs cités plus haut et d'autres écrivains modernes qui sont impartiaux et méritent ainsi plus de confiance.

En manière de réponse à votre lettre où vous parlez de simples et d'insensés, je place ici la conclusion de l'érudit Lavater qui termine ainsi son premier livre sur les Spectres

ou les Esprits : « *Qui ose s'inscrire en faux contre tant de témoins unanimes tant anciens que modernes, est tenu par moi pour indigne d'être cru; si, en effet, c'est un signe de légèreté d'accorder créance à tous ceux qui prétendent avoir vu quelques spectres, ce serait une imprudence insigne de nier à la légère et imprudemment ce qu'ont affirmé tant d'historiens dignes de foi, de Pères de l'Église, et d'autres grandes autorités*, etc. »

Le 21 septembre 1674.

LETTRE LIV

A MONSIEUR HUGO BOXEL

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Fort de ce que vous dites dans votre lettre du 21 du mois dernier au sujet des désaccords d'opinion qui, lorsqu'ils portent sur un point indifférent, ne sauraient porter atteinte à l'amitié, je vous dirai sans ambages mon sentiment sur les raisons et les récits d'où vous avez tiré cette conclusion : *il existe des esprits de tout genre sauf peut-être du sexe féminin.* Si je ne vous ai pas répondu plus tôt, c'est que je n'ai pas sous la main les livres que vous citez et qu'à part Pline et Suétone je n'ai pu me les procurer. Ces deux auteurs toutefois me dispenseront d'autres recherches, parce que je suis convaincu que tous déraisonnent en même manière et aiment les histoires extraordinaires qui étonnent les hommes et les ravissent en admiration. J'avoue ma stupeur non pas tant devant les histoires racontées que devant les narrateurs. J'admire que des hommes doués d'intelligence et de jugement usent de leur talent d'écrire pour nous persuader des sottises de cette sorte.

Mais laissons les auteurs pour considérer le sujet lui-même; en premier lieu je vais raisonner un peu sur votre conclusion. Est-ce moi qui, niant qu'il y ait des spectres et des esprits, comprends mal les auteurs ou n'est-ce pas vous qui, admettant leurs racontars, faites de ces auteurs plus de cas qu'ils n'en méritent? Que d'une part vous ne mettiez pas en doute l'existence d'esprits du sexe masculin et d'autre part doutiez qu'il y en ait du sexe féminin, cela

me paraît ressembler plus à de la fantaisie qu'à un doute raisonné. Si telle était votre opinion en effet elle s'accorderait avec l'imagination du vulgaire qui décide que Dieu est du sexe masculin, non du féminin. Je m'étonne que ceux qui ont aperçu des spectres nus, n'aient pas porté les yeux sur leurs parties génitales : est-ce par crainte ou parce qu'ils ignoraient la différence? C'est là une plaisanterie, répliquerez-vous, non un raisonnement; par où je vois que vos raisons vous paraissent si fortes et si bien fondées que nul (d'après vous au moins) ne peut y contredire, sinon quelqu'un qui croirait contrairement au bon sens que le monde est un produit du hasard. Cela m'oblige, avant même que j'examine vos raisons, à exposer brièvement ma manière de voir sur ce thème : le monde a-t-il été créé au hasard. Je réponds que si, comme il est certain, le *fortuit* et le *nécessaire* sont choses contraires l'une à l'autre, il est manifeste aussi que quelqu'un qui affirme que le monde est un effet nécessaire de la nature de Dieu doit nier qu'il résulte du hasard. S'il juge en revanche que Dieu pouvait ne pas créer le monde, il convient, bien qu'en d'autres termes, que le monde a été fondé par hasard puisqu'il provient d'une volonté qui pouvait ne pas être. Mais, comme cette opinion et son énoncé sont foncièrement absurdes, on accorde en général à l'unanimité que la volonté de Dieu est éternelle et n'a jamais été indifférente. Par suite on doit aussi reconnaître (notez bien cela) que le monde est un effet nécessaire de la nature de Dieu. Qu'on l'appelle volonté, entendement, ou des noms qu'on voudra, on en revient toujours à exprimer la même idée avec des mots différents. Demanderez-vous maintenant si la volonté divine diffère de l'humaine, on vous répondra que la première n'a que le nom de commun avec la deuxième : outre que la plupart accordent que volonté, entendement, essence, nature de Dieu c'est tout un, de même moi, pour ne pas créer de confusion entre la nature divine et l'humaine, je n'affirme pas de Dieu les attributs humains tels que volonté, entendement, attention, ouïe, etc. Je répète donc que le monde est un effet nécessaire de la nature de Dieu et qu'il n'a pas été fait au hasard.

Cela suffit je pense pour vous convaincre que l'opinion de ceux qui parlent d'un monde œuvre du hasard (s'il s'en trouve) est en tout contraire à la mienne. Me fondant sur ce principe supposé admis, je passe maintenant à l'examen des raisons d'où vous concluez qu'il y a des spectres de tout genre. Ce que je peux dire d'une manière générale de

ces arguments, c'est qu'ils semblent être des conjectures plutôt que des raisons et il m'est difficile de croire que vous les teniez pour des raisonnements démonstratifs. Mais voyons si, conjectures ou raisons, on peut les estimer fondées.

Votre première raison est que l'existence des spectres importe à la beauté et à la perfection de l'univers. La beauté, Monsieur, n'est pas tant une qualité de l'objet considéré qu'un effet se produisant en celui qui le considère. Si nos yeux étaient plus forts ou plus faibles, si la complexion de notre corps était autre, les choses qui nous semblent belles nous paraîtraient laides et celles qui nous semblent laides deviendraient belles. La plus belle main vue au microscope paraîtra horrible. Certains objets qui vus de loin sont beaux, sont laids quand on les voit de près, de sorte que les choses considérées en elles-mêmes ou dans leur rapport à Dieu ne sont ni belles ni laides. Qui donc prétend que Dieu a créé le monde pour qu'il fût beau, doit nécessairement admettre ou bien que Dieu a fait le monde pour l'appétit et les yeux de l'homme, ou bien qu'il a fait l'appétit et les yeux de l'homme pour le monde. Mais qu'on admette l'un ou l'autre parti, je ne vois pas pourquoi Dieu aurait dû créer des spectres et des esprits afin d'atteindre soit l'un soit l'autre de ces deux buts. La perfection et l'imperfection sont des dénominations qui ne diffèrent pas beaucoup de la beauté et de la laideur. Pour ne pas être trop prolixe, je demanderai donc seulement ce qui contribue davantage à l'ornement et à la perfection du monde; qu'il existe des spectres ou qu'il existe des monstres tels que centaures, hydres, harpies, satyres, griffons, argus et autres folies? Certes le monde eût été plus achevé si Dieu l'avait disposé au gré de notre fantaisie et orné de tout ce qu'invente sans peine une imagination en délire, mais que l'entendement ne peut concevoir!

Votre deuxième raison est que les esprits, plus que les autres créatures corporelles, exprimant une image de Dieu, il est vraisemblable que Dieu les a créés. Tout d'abord j'avoue ignorer en quoi les esprits expriment Dieu plus que les autres créatures. Ce que je sais c'est qu'entre le fini et l'infini il n'y a aucune proportion de telle sorte que la différence entre la créature la plus grande et la plus éminente et Dieu n'est pas autre que la différence entre Dieu et la moindre créature. L'argument n'a donc pas de valeur. Si j'avais des spectres une idée aussi claire que celle du

triangle ou du cercle, je ne douterais aucunement que Dieu a créé des spectres. Mais comme tout au contraire l'idée que j'en ai est de même nature que celles que j'ai des harpies, des griffons, des hydres, etc., qui ont leur origine dans mon imagination, je ne peux considérer les spectres que comme des songes qui diffèrent de Dieu autant que l'être et le non-être.

Votre troisième raison (qu'il doit y avoir une âme sans corps comme il y a un corps sans âme) ne me paraît pas moins absurde. Dites-moi, je vous prie, s'il n'est pas vraisemblable également qu'il y ait une mémoire, une ouïe, et une vision sans corps puisqu'on trouve des corps sans mémoire, sans ouïe, sans vision? Ou même une sphère sans cercle puisqu'il y a un cercle sans sphère?

Votre quatrième et dernière raison est la même que la première et je me réfère à la réponse que j'y ai faite. Je noterai seulement ici que je ne sais pas quels peuvent être ces êtres supérieurs et inférieurs que vous concevez dans l'espace infini, à moins que vous ne pensiez que la terre est le centre de l'univers. Si en effet le soleil ou Saturne étaient le centre, c'est le soleil ou c'est Saturne, non la terre qui serait en bas. Passant outre, donc, je conclus que ces raisons et toutes celles qui leur ressemblent ne convaincront personne qu'il y a des spectres ou des esprits de tout genre. Je mets à part ceux qui ne donnent pas audience à l'entendement et se laissent égarer par la superstition, si ennemie de la droite raison qu'elle préfère avoir foi dans les vieilles femmes si c'est un moyen de déprécier les philosophes.

Quant aux histoires, j'ai déjà dit dans ma première lettre que ce ne sont pas les faits eux-mêmes que je nie entièrement, mais la conclusion qu'on en tire. J'ajoute que je ne tiens pas ces récits pour dignes de foi au point que je ne doute de beaucoup de circonstances ajoutées souvent plutôt en manière d'ornement que par zèle pour la vérité historique ou pour établir plus solidement ce qu'ils veulent conclure de leur récit. J'avais espéré que parmi tant d'histoires vous m'en citeriez au moins quelqu'une dont je ne pusse douter et qui montrât très clairement l'existence des spectres et des esprits. Ce que raconte le bourgmestre que vous citez, que dans la brasserie de sa mère il a entendu des spectres travailler la nuit comme il avait coutume d'entendre travailler le jour, et la conclusion qu'il en tire, cela me paraît mériter qu'on en rie. Semblablement il serait trop long à mon sens d'examiner ici toutes les

histoires ineptes qu'on a contées. Pour faire court je me rapporte à Jules César qui, au témoignage de Suétone, riait de tout cela, ce qui ne l'empêchait pas d'être heureux suivant ce que racontait Suétone au chapitre 59 de la biographie de ce prince. De même tous ceux qui examinent les effets des imaginations et des passions humaines doivent en rire quoi que puissent raconter Lavater et les autres qui ont rêvé avec lui.

LETTRE LV

AU TRÈS PÉNÉTRANT B. DE SPINOZA

HUGO BOXEL.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Je réponds un peu tardivement à l'exposé de vos opinions parce qu'une petite maladie m'a privé du plaisir d'étudier et de méditer et m'a empêché de vous écrire. Maintenant, Dieu merci, je suis rétabli. Dans ma réponse je vous suivrai pas à pas sans m'arrêter aux duretés que vous avez pour ceux qui ont écrit sur les spectres.

Je dis donc qu'à mon avis il n'existe pas de spectres du sexe féminin parce que je n'admets pas qu'ils soient engendrés. Quant à leur forme extérieure et à leur composition je n'en dis rien, cela ne m'importe pas. On dit qu'une chose est faite par hasard quand elle arrive sans que celui qui en est l'auteur l'ait eue comme but.

Quand on remue la terre pour y planter des vignes ou pour y creuser un tombeau et qu'on trouve un trésor auquel on n'avait pas pensé, on dit que c'est un hasard. De quelqu'un qui, par une libre décision, fait quelque chose, alors qu'il pouvait également ne pas la faire, on ne dira jamais qu'il agit par hasard, car, si l'on disait ainsi, toutes les actions humaines auraient un caractère fortuit, ce qui serait absurde. C'est le nécessaire et le libre, non le nécessaire et le fortuit qui s'opposent l'un à l'autre. Bien que la volonté de Dieu soit éternelle, il ne suit pas de là que le monde soit éternel, car Dieu a pu décider de toute éternité qu'il créerait le monde à un moment déterminé. Vous niez que la volonté de Dieu ait jamais été indifférente. Moi aussi, et il n'est pas nécessaire, comme vous

le croyez, de considérer ce point avec tant d'attention. Il n'est pas vrai que tous attribuent à la volonté de Dieu un caractère de nécessité : cela en effet enveloppe la nécessité. Or, attribuer à un être une volonté, c'est reconnaître qu'il peut selon sa volonté agir ou ne pas agir. Si nous mettons en lui la nécessité il devra agir nécessairement.

Vous dites enfin que vous n'affirmez de Dieu nuls attributs appartenant à l'homme afin de ne pas créer de confusion entre la nature divine et l'humaine. Jusque-là j'approuve ce langage : nous ne pouvons percevoir en quelle manière Dieu agit, en quelle manière il veut, connaît, examine, voit, entend, etc. Mais si vous lui déniez tout pouvoir d'effectuer ces opérations et déclarez fausses les idées les plus hautes que nous puissions former de lui, si vous prétendez que ces opérations ne sont pas éminemment et métaphysiquement en Dieu, alors je ne conçois plus votre Dieu et ne sais plus ce que vous entendez par ce mot de Dieu. Ce que l'on ne perçoit pas ne doit pas pour cela être nié. L'âme qui est un esprit et une chose immatérielle ne peut agir qu'à l'aide de corps très subtils qui sont les humeurs. Et quel rapport y a-t-il entre l'âme et le corps ? En quelle manière l'âme agit-elle avec l'aide des corps ? Sans eux elle est inerte et, s'ils sont troublés, l'âme fait le contraire de ce qu'elle devrait. Montrez-moi comme cela se produit. Vous ne le pouvez, et je ne le puis davantage. Nous voyons cependant et nous sentons que l'âme agit, et cela reste vrai bien que nous ne percevions pas en quelle manière se produit cette action. De même, bien que nous ne comprenions pas comment Dieu agit et que nous ne voulions pas lui attribuer un mode d'action humain, il ne faut pas cependant nier de lui qu'il possède des modes d'action qui s'accordent éminemment et de façon incompréhensible avec les nôtres, tels le vouloir, le connaître, le voir et l'ouïr, non par les yeux ou les oreilles mais par l'entendement. De même le vent et l'air peuvent sans mains ni outils détruire, bouleverser les régions terrestres et des montagnes, ce qui est impossible à l'homme sans le secours des mains et des machines. Si vous mettez en Dieu la nécessité, que vous le priviez de volonté et de libre choix, on se demande si vous ne dépeignez pas et ne représentez pas l'Être infiniment parfait comme un monstre. Si vous voulez atteindre votre but, il vous faut fonder votre démonstration tout autrement car, dans les raisons que vous donnez, je ne trouve rien de solide. Et si vous y réussissez, il y a d'autres raisons qui

peut-être auront un poids égal aux vôtres. Cela posé, continuons.

Vous demandez, pour établir l'existence des esprits dans le monde, des preuves démonstratives. Il y en a peu au monde et en dehors des mathématiques nous n'en trouvons guère d'aussi certaines que nous le souhaitons. Il nous faut nous contenter de conjectures probables et de la vraisemblance. Si les raisons par lesquelles on prouve les choses étaient des démonstrations, seuls les simples et les obtus pourraient y contredire. Mais, cher ami, nous ne sommes pas si heureux. Nous ne sommes pas si exigeants : nous usons dans une certaine mesure de la conjecture et, à défaut de démonstration, nous nous contentons dans nos raisonnements du probable. Cela est manifeste d'après toutes les sciences, tant divines qu'humaines, qui sont pleines de controverses et de discussions, d'où cette conséquence que l'on trouve tant de diversité dans les opinions. Pour cette raison, il y a eu autrefois, vous le savez, des philosophes appelés sceptiques, doutant de tout. Ils agitaient dans leurs discussions le pour et le contre afin d'arriver au probable seulement à défaut de raisons vraies, et chacun d'eux croyait ce qui lui paraissait le plus probable. La lune est située droit au-dessous du soleil, par suite le soleil sera éclipsé en un certain lieu de la terre et si le soleil n'est pas éclipsé, durant le jour, la lune n'est pas située droit au-dessous du soleil. Voilà un argument démonstratif allant de la cause à l'effet et de l'effet à la cause. Il y a quelques démonstrations de ce genre auxquelles nul ne peut contredire, si seulement il les perçoit, mais en très petit nombre.

Pour ce qui est de la beauté, il y a des choses dont les parties sont proportionnées les unes aux autres et qui sont mieux composées que certaines autres. Et Dieu a accordé à l'entendement et au jugement de l'homme un accord, une harmonie avec ce qui est bien proportionné, non avec les choses où il n'y a pas de proportions. De même à l'égard des sons qui s'accordent ou ne s'accordent pas : l'ouïe sait bien distinguer les consonances et les dissonances, parce que les unes procurent du plaisir, les autres de la peine. Une chose parfaite est aussi une chose belle en tant que rien ne lui manque. Il y a de nombreux exemples à donner, je les omets pour ne pas être prolixe. Considérons seulement le monde que nous appelons le Tout ou l'Univers. S'il est vrai qu'il l'est, comme il l'est réellement, il n'est pas gâté ni diminué par des choses incorporelles. Ce

que vous dites des centaures, des hydres, des harpies, etc., est sans application ici : nous parlons de genres suprêmes et de leurs premiers degrés qui comprennent des espèces diverses et innombrables, j'entends de l'éternel et du temporel, de la cause et de l'effet, du fini et de l'infini, de l'animé et de l'inaminé, de la substance et de l'accident, ou encore du corporel et du spirituel, etc. Je dis que les esprits ressemblent à Dieu parce qu'il est esprit lui-même. Vous voulez une idée aussi claire des esprits que du triangle et demandez l'impossible. Dites-moi, je vous en prie, quelle idée vous avez de Dieu et si elle est pour votre entendement aussi claire que celle du triangle. Je sais que vous n'avez pas cette idée claire de Dieu, et, je l'ai dit, nous ne sommes pas si heureux que nous percevions les choses par raisonnement démonstratif, le probable tient une bien plus grande place dans le monde. Je n'affirme pas le moins du monde que, s'il y a un corps sans mémoire, etc., il y a une mémoire sans corps, etc. et que s'il y a un cercle sans sphère il y a aussi une sphère sans cercle. Mais cela, c'est descendre des genres universels aux espèces particulières et nous ne raisonnons pas de ces choses. Je dis que le soleil est le centre du monde, et que les étoiles sont plus loin de la terre que Saturne, Saturne plus loin que Jupiter, et Jupiter plus loin que Mars; de sorte que dans l'air indéfini il y a des choses plus proches de nous, d'autres plus éloignées et c'est ce que nous voulons dire quand nous parlons de choses plus hautes ou plus basses.

Ce ne sont pas ceux qui soutiennent l'existence des esprits qui refusent toute créance aux philosophes, mais bien ceux qui la nient, car tous les philosophes tant anciens que modernes ont été convaincus qu'il y avait des esprits. Plutarque l'atteste dans son Traité des opinions des philosophes et dans son Traité du démon de Socrate; de même tous les Stoïciens, les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Péripatéticiens, Empédocle, Maxime de Tyr, Apulée et d'autres encore. Parmi les modernes nul ne nie les spectres. Rejetez donc tant de sages témoins oculaires et auriculaires, tant de philosophes, d'historiens, qui en font des récits, affirmez que tous ces hommes sont des simples et des insensés au niveau de la masse. Cela ne fait pas que vos réponses aient le pouvoir de persuader, cela n'empêche pas qu'elles ne soient absurdes et ne touchent pas l'objet propre de notre discussion, que vous ne donniez aucune preuve à l'appui de votre opinion. César, de même que Cicéron et Caton, ne rit pas des spectres, mais des pré-

sages et des intersignes, et cependant s'il n'avait pas tourné Spurina en dérision, ses ennemis ne l'auraient pas transpercé de tant de blessures. Mais en voilà assez pour cette fois, etc.

LETTRE LVI

A MONSIEUR HUGO BOXEL

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Je me hâte de répondre à votre lettre qu'on m'a remise hier parce que, si j'attendais davantage, je serais obligé d'ajourner longtemps ma réponse. Votre santé m'eût mis en peine si je n'avais appris que vous alliez mieux et j'espère que vous êtes maintenant tout à fait bien.

Quelle difficulté ont deux personnes, quand elles partent de principes différents, à s'entendre sur un sujet qui dépend de beaucoup d'autres et à accorder leurs opinions, cela est manifeste par l'exemple de cette seule question alors même qu'on ne pourrait le démontrer par le raisonnement. Dites-moi si vous avez jamais vu ou lu des philosophes pensant que le monde a été fait par hasard, je l'entends au même sens que vous, c'est-à-dire que Dieu en créant se serait proposé un but et n'aurait pas produit ce qu'il avait décrété. Je ne sache pas que rien de tel soit jamais venu à la pensée d'aucun homme et, de même, je ne vois pas par quelle raison vous voulez me persuader que le *fortuit* et le *nécessaire* ne s'opposent pas l'un à l'autre. Sitôt que je perçois que les trois angles d'un triangle sont nécessairement égaux à deux droits, je nie que cela soit par hasard. Semblablement, sitôt que je m'aperçois que la chaleur est un effet nécessaire du feu, je nie que cela arrive par hasard. Que le *nécessaire* et le *libre* s'opposent l'un à l'autre, cela n'est pas moins absurde et me paraît contraire à la raison : personne en effet ne peut nier que Dieu se connaît lui-même et connaît toutes choses librement, et cependant, d'un commun suffrage, tous conviennent que Dieu se connaît lui-même nécessairement. Vous me semblez donc ne pas faire de différence entre la contrainte ou la violence et la nécessité. Qu'un homme veuille vivre, aimer, etc., ce n'est point là l'effet d'une

contrainte et cela est cependant nécessaire, encore bien plus que Dieu veuille être, connaître et agir. Si, outre ce qui précède, vous considérez que l'indifférence n'est autre chose que l'ignorance ou le doute et qu'une volonté toujours constante et déterminée en tous points est une vertu et une propriété nécessaire de l'entendement, vous verrez que mon langage s'accorde entièrement avec la vérité. Si nous affirmons que Dieu a pu ne pas vouloir une chose, mais que cependant, il n'a pas pu ne la point connaître, nous attribuons à Dieu des libertés différant en nature l'une de l'autre, l'une étant nécessité, l'autre indifférence, et conséquemment nous concevons la volonté de Dieu comme différant de son essence et de son entendement et nous tomberons ainsi dans une autre absurdité.

L'attention que j'avais réclamée dans ma lettre précédente ne vous a pas paru nécessaire, et c'est la raison pour laquelle vous n'avez pas attaché vos pensées au point principal et avez négligé ce qui importait le plus.

Vous dites ensuite que si je refuse d'admettre que l'action de voir, d'ouïr, d'être attentif, de vouloir, etc., est en Dieu éminemment, vous ne savez plus ce qu'est mon Dieu; cela me conduit à soupçonner que pour vous il n'y a point de perfection plus grande que celle qui se manifeste par des attributs de telle sorte. Cela ne m'étonne pas, car je crois que le triangle, s'il était doué de langage, dirait en même manière que Dieu est triangulaire éminemment et le cercle que la nature de Dieu est circulaire éminemment. De même n'importe quel être affirmerait de Dieu ses propres attributs, se rendrait semblable à Dieu et toute autre manière d'être lui paraîtrait laide.

Je ne puis dans ma courte lettre et dans le peu de temps dont je dispose, expliquer à fond mon opinion sur la nature divine, non plus que sur les questions posées par vous, outre que, lorsqu'on oppose des difficultés, on ne donne pas pour cela des raisons. Il est bien vrai que dans le monde nous agissons souvent par conjecture, mais il est faux que dans nos méditations nous procédions par conjecture. Dans la vie commune nous sommes obligés de suivre le parti vraisemblable, dans nos spéculations c'est à la vérité que nous nous attachons. L'homme périrait de faim et de soif s'il ne voulait boire et manger qu'après être parvenu à démontrer parfaitement que la nourriture et la boisson lui sont profitables. Il n'en est pas ainsi dans la contemplation. Au contraire il nous faut prendre garde à ne rien admettre comme vrai qui est seulement vraisemblable,

car d'une seule proposition fausse admise, une infinité suivra.

De ce que les sciences divines et humaines sont pleines de litiges et de controverses, on ne peut conclure que tous les points qu'on y traite soient incertains. N'y a-t-il pas eu beaucoup de gens si épris de contredire qu'ils ont ri même des démonstrations géométriques? Sextus Empiricus et les autres Sceptiques cités par vous disent qu'il est faux que le tout soit plus grand que la partie et portent le même jugement sur les autres axiomes.

Admettons cependant et accordons qu'à défaut de démonstrations nous devons nous contenter de vraisemblances, je dis qu'une démonstration vraisemblable doit être telle que, tout en pouvant douter d'elle, nous ne puissions y contredire : ce qui peut être contredit est semblable non au vrai mais au faux. Si je dis par exemple que Pierre est parmi les vivants, parce que je l'ai vu hier en bonne santé, ce que j'affirme est certes vraisemblable en tant que nul ne peut me contredire. Mais si quelqu'un d'autre dit qu'il a vu la veille ce même Pierre en état de syncope et le croit trépassé, il fait que mon affirmation paraît fausse. J'ai si clairement montré que votre conjecture relative aux spectres et aux esprits était fausse et n'avait même aucune vraisemblance que, dans votre exposé, je n'ai rien trouvé qui méritât considération.

Vous m'avez demandé si j'ai de Dieu une idée aussi claire que du triangle. A cette question je réponds affirmativement. Mais demandez en revanche si j'ai de Dieu une image aussi claire que du triangle, je répondrai négativement : nous pouvons en effet concevoir Dieu par l'entendement, non l'imaginer. A noter aussi que je ne dis pas que je connaisse Dieu entièrement mais que je connais certains de ses attributs, non pas tous ni la plus grande partie. Et il est certain que cette ignorance de la plupart ne m'empêche pas d'en connaître quelques-uns. Quand j'étudiais les Éléments d'Euclide, j'ai connu en premier lieu que la somme des trois angles d'un triangle était égale à deux droits et je percevais clairement cette propriété du triangle bien que j'en ignorasse beaucoup d'autres.

Pour ce qui est des spectres et des esprits je n'ai jusqu'ici entendu parler d'aucune propriété intelligible qui leur appartînt mais seulement de caractères à eux attribués par l'imagination et que nul ne peut comprendre. Quand vous dites que les spectres et les esprits se composent ici, dans les régions basses (j'use de votre langage

encore que j'ignore que la matière ait un prix moindre dans le bas que dans le haut), de la matière la plus ténue, la plus rare, la plus subtile, vous me semblez parler des toiles d'araignées, de l'air ou des vapeurs. Dire qu'ils sont invisibles c'est pour moi comme si vous disiez ce qu'ils ne sont pas mais non ce qu'ils sont. A moins que vous ne vouliez indiquer qu'ils se rendent à volonté tantôt invisibles, tantôt visibles et qu'en cela, comme dans toutes les impossibilités, l'imagination ne trouve aucune difficulté.

L'autorité de Platon, d'Aristote, etc. n'a pas grand poids pour moi : j'aurais été surpris si vous aviez allégué Épicure, Démocrite, Lucrèce ou quelqu'un des Atomistes et des partisans des atomes. Rien d'étonnant à ce que des hommes qui ont cru aux qualités occultes, aux espèces intentionnelles, aux formes substantielles et mille autres fadaises, aient imaginé des spectres et des esprits et accordé créance aux vieilles femmes pour affaiblir l'autorité de Démocrite. Ils enviaient tant son bon renom qu'ils ont brûlé tous les livres si glorieusement publiés par lui. Si nous étions disposés à leur ajouter foi, quelles raisons aurions-nous de nier les miracles de la Sainte Vierge et de tous les Saints, racontés par tant de philosophes, de théologiens et d'historiens des plus illustres ainsi que je pourrais vous le montrer par mille exemples contre un à peine en faveur des spectres ? Je m'excuse, très honoré Monsieur, d'avoir été plus long que je ne voulais et je ne veux pas vous importuner davantage de ces choses que (je le sais) vous ne m'accorderez pas, partant de principes très différents des miens, etc.

LETTRE LVII

AU TRÈS ÉMINENT ET TRÈS PÉNÉTRANT PHILOSOPHE B. DE SPINOZA

EHRENFRIED WALTHER DE TSCHIRNHAUS [65].

Monsieur,

Il me paraît étonnant que des philosophes raisonnant en même manière démontrent l'un la fausseté d'une proposition, l'autre sa vérité. Descartes au commencement de la Méthode croit en effet que la certitude de l'entendement

est égale chez tous et il le démontre dans ses Méditations. Sont d'accord avec lui sur ce point ceux qui pensent pouvoir démontrer quelque chose de certain de façon que tous les hommes le tiennent pour indubitable.

Mais laissons cela; je fais appel à l'expérience et vous demande respectueusement de considérer avec attention ce qui suit, car on peut voir ainsi que, si de deux personnes l'une affirme ce que l'autre nie, l'une et l'autre ayant pleine conscience de ce qu'elles disent, en dépit de l'opposition qui existe entre les mots, toutes deux, quand on examine leurs conceptions, disent vrai, chacune suivant sa propre conception. Je considère cette observation comme étant d'une très grande utilité dans la vie commune, car elle peut servir à l'apaisement d'innombrables controverses et des conflits qui en sont la suite : encore que la vérité contenue dans une conception ne soit pas toujours absolue mais seulement quand on tient pour établies les prémisses que celui qui les forme a dans l'entendement. Cette règle a une telle universalité qu'on la trouve chez tous les hommes sans même excepter les déments et ceux qui dorment : les choses qu'ils disent, en effet, qu'ils voient ou ont vues, quelles qu'elles soient (bien que nous ne les voyions pas de même), il est très certain qu'elles sont comme ils les ont vues. Cela est très clairement perceptible aussi dans le cas dont il s'agit ici, c'est-à-dire à l'égard du *libre arbitre*. Les deux adversaires, aussi bien celui qui en prend la défense que celui qui le rejette, me semblent dire vrai, eu égard à leur façon de concevoir la liberté. Est libre, dit Descartes, ce qui n'est contraint par aucune cause. Vous, en revanche, appelez libre ce qui n'est déterminé à agir par aucune cause. Je reconnais avec vous qu'en toute action nous sommes déterminés à agir par une certaine cause et en ce sens nous n'avons pas de libre arbitre. En revanche je pense avec Descartes que, dans certains cas (je m'expliquerai ci-après là-dessus), nous ne sommes nullement contraints et qu'ainsi nous possédons le libre arbitre. Je vais donner un exemple.

Il y a trois questions à distinguer : 1° Avons-nous quelque pouvoir absolu sur les choses extérieures? Je le nie. Par exemple il n'est pas absolument en mon pouvoir d'écrire cette lettre puisque je l'aurais écrite antérieurement si je n'en avais été empêché soit par l'absence, soit par la présence de personnes amies. 2° Avons-nous un pouvoir absolu sur notre corps qui se porte où la volonté l'a déterminé à se porter? Je réponds que cela n'est vrai

que dans certaines limites, à savoir si nous possédons un corps sain. Quand je suis en bonne santé, je puis toujours en effet m'appliquer ou ne pas m'appliquer à écrire. 3° Quand il m'est possible de me servir de ma raison, en usé-je très librement, c'est-à-dire absolument? A cette dernière question je réponds affirmativement. Qui pourrait dire en effet, si ce n'est en allant contre le témoignage de sa propre conscience, que je ne peux arrêter en moi-même cette pensée : je veux écrire ou je ne veux pas écrire? Et pour ce qui est de l'action elle-même, puisque les causes extérieures la permettent (cela rentre dans la deuxième question), il est clair que j'ai le pouvoir tant d'écrire que de ne pas écrire. Je reconnais avec vous qu'il y a des causes qui en ce moment m'y déterminent, en premier lieu vous m'avez écrit, et m'avez en même temps demandé de vous répondre à la première occasion et, cette occasion s'étant offerte présentement, je ne voudrais pas la perdre. J'affirme aussi avec Descartes, comme chose certaine sur le témoignage de la conscience, que des causes de cette nature ne sont pas contraignantes et que, nonobstant ces raisons, je puis réellement (cela paraît impossible à nier) m'abstenir d'écrire. Si nous étions contraints par les choses extérieures, qui donc pourrait acquérir l'état de vertu? Dans cette hypothèse il n'est pas de mauvaise action qui ne devienne excusable. Mais n'arrive-t-il pas, et de combien de manières, que, poussés par les choses extérieures à quelque détermination, nous résistions cependant d'un cœur ferme et constant.

Pour donner de la règle ci-dessus une explication plus claire, je dirai : Descartes et vous dites vrai l'un et l'autre eu égard à votre propre conception, mais si l'on considère la vérité absolue, elle n'appartient qu'à l'opinion de Descartes. Vous, en effet, tenez pour certain que l'essence de la liberté consiste à n'être aucunement déterminé. Cela posé, les deux thèses sont vraies. Mais, comme l'essence d'une chose quelconque consiste en ce sans quoi elle ne peut même pas être conçue, il est certes possible aussi de concevoir la liberté clairement, bien que, dans nos actes, nous soyons déterminés dans une certaine mesure par des causes extérieures, bien qu'en d'autres termes il y ait toujours des causes extérieures qui nous incitent à diriger nos actions de telle ou telle façon, tout en n'ayant pas le pouvoir de produire cet effet et sans qu'on doive admettre que nous soyons contraints. Voyez encore Descartes, tome I, lettres 3 et 9 et tome II, page 4. Mais en voilà assez.

Je vous prie de répondre à ces objections [et vous verrez que je ne suis pas seulement reconnaissant, mais aussi votre tout dévoué.

N. N.] *

Le 8 octobre 1674.

LETTRE LVIII

AU TRÈS SAVANT G. H. SCHULLER

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Notre ami J. R.[66] m'a envoyé la lettre que vous avez bien voulu m'écrire en même temps que le jugement de votre ami sur ma manière de voir et celle de Descartes touchant le libre arbitre. Cela m'a été très agréable. Bien qu'en ce moment ma santé soit peu solide et que j'aie bien d'autres occupations, votre amabilité singulière et aussi, ce que je considère avant tout, votre zèle pour la vérité, me font une obligation de répondre à votre désir dans la mesure de mes faibles forces. J'avoue en effet que je ne sais pas ce que votre ami veut dire, avant qu'il fasse appel à l'expérience et m'avertisse d'être très attentif. Ce qu'il ajoute ensuite : *si de deux personnes l'une affirme ce que l'autre nie*, etc., est vrai s'il entend par là que ces deux personnes, bien qu'usant des mêmes mots, pensent à des choses différentes. J'ai jadis donné quelques exemples de désaccords de ce genre à notre ami J. R., à qui j'écris de vous les communiquer.

Je passe maintenant à cette définition de la liberté que votre ami dit être la mienne. Je ne sais d'où il l'a tirée. J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. Dieu, par exemple, existe librement bien que nécessairement parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature. De même aussi Dieu se connaît lui-même librement parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature. De même aussi Dieu se connaît lui-même et

* Les mots entre crochets ne se trouvent pas dans les *Opera posthuma*, mais terminent la lettre dans la traduction hollandaise ancienne de cet ouvrage.

connaît toutes choses librement, parce qu'il suit de la seule nécessité de sa nature que Dieu connaisse toutes choses. Vous le voyez bien, je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité.

Mais descendons aux choses créées qui sont toutes déterminées par des causes extérieures à exister et à agir d'une certaine façon déterminée[67]. Pour rendre cela clair et intelligible, concevons une chose très simple : une pierre par exemple reçoit d'une cause extérieure qui la pousse, une certaine quantité de mouvement et, l'impulsion de la cause extérieure venant à cesser, elle continuera à se mouvoir nécessairement. Cette persistance de la pierre dans le mouvement est une contrainte, non parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle doit être définie par l'impulsion d'une cause extérieure. Et ce qui est vrai de la pierre il faut l'entendre de toute chose singulière, quelle que soit la complexité qu'il vous plaise de lui attribuer, si nombreuses que puissent être ses aptitudes, parce que toute chose singulière est nécessairement déterminée par une cause extérieure à exister et à agir d'une certaine manière déterminée.

Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle n'est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent[68]. Un enfant croit librement appéter le lait, un jeune garçon irrité vouloir se venger et, s'il est poltron, vouloir fuir. Un ivrogne croit dire par un libre décret de son âme ce qu'ensuite, revenu à la sobriété, il aurait voulu taire. De même un délirant, un bavard, et bien d'autres de même farine, croient agir par un libre décret de l'âme et non se laisser contraindre. Ce préjugé étant naturel, congénital parmi tous les hommes, ils ne s'en libèrent pas aisément. Bien qu'en effet l'expérience enseigne plus que suffisamment que, s'il est une chose dont les hommes soient peu capables, c'est de régler leurs appétits et, bien qu'ils constatent que partagés entre deux affections contraires, souvent ils voient le meilleur et font le pire, ils croient cependant qu'ils sont libres, et cela parce qu'il y a certaines choses

n'excitant en eux qu'un appétit léger, aisément maîtrisé par le souvenir fréquemment rappelé de quelque autre chose.

Voilà qui, si je ne me trompe, explique suffisamment ma manière de voir sur la nécessité libre et celle qui est une contrainte, comme aussi sur la prétendue liberté humaine, et cela permet de répondre aisément aux objections de votre ami. Il dit avec Descartes : est libre qui n'est contraint par aucune cause extérieure. Si par « être contraint » il entend « agir contre sa propre volonté », j'accorde que dans certaines actions nous ne sommes nullement contraints et qu'en ce sens nous avons un libre arbitre. Mais si par être contraint il entend agir en vertu d'une nécessité (ainsi que je l'ai expliqué) bien qu'on n'agisse pas contre sa propre volonté, je nie que nous soyons libres en aucune action.

Votre ami objecte que nous pouvons *user de notre raison très librement, c'est-à-dire absolument*, et il persiste dans cette idée avec assez, pour ne pas dire trop de confiance. *Qui*, dit-il, *pourrait dire, en effet, si ce n'est en allant contre le témoignage de sa propre conscience, que je ne puis pas arrêter en moi-même cette pensée : je veux écrire et je ne veux pas écrire*. Je voudrais savoir de quelle conscience il veut parler, en dehors de celle dont j'ai supposé la pierre dotée dans mon exemple de tout à l'heure. Pour moi, certes, si je ne veux pas me trouver en contradiction avec ma conscience, c'est-à-dire avec la raison et l'expérience, si je ne veux pas entretenir les préjugés et l'ignorance, je nie que je puisse arrêter en moi-même avec une puissance absolue cette pensée : je veux écrire et je ne veux pas écrire. Mais j'invoque la conscience de votre ami lui-même, qui sans aucun doute a éprouvé qu'il avait dans ses rêves la puissance de penser qu'il voulait écrire ou ne le voulait pas : quand il rêve qu'il ne veut pas écrire, il n'a pas le pouvoir de rêver qu'il veut écrire, et quand il rêve qu'il veut écrire, il n'a pas le pouvoir de rêver qu'il ne veut pas écrire. Et il n'a pas moins éprouvé, à ce que je crois, que l'âme n'est pas toujours également apte à penser à un certain objet, mais suivant que le corps est plus apte à évoquer l'image de tel ou tel objet, l'âme est aussi plus apte à contempler tel ou tel objet[69].

Quand il dit en outre que les causes pour quoi il se trouve porté à écrire, l'ont bien poussé à le faire mais sans l'y contraindre, il ne veut rien dire (si vous voulez bien examiner la chose sans parti pris), sinon que, dans la dispo-

sition d'esprit où il se trouve, des causes qui à un autre moment n'eussent pas eu le pouvoir de l'exciter à écrire se trouvant en conflit avec une affection forte, ont eu un pouvoir suffisant quand il s'est mis à écrire. Cela signifie que des causes qui à un autre moment n'auraient pas été contraignantes, l'ont contraint, à un moment donné, non à écrire contre sa volonté mais à avoir nécessairement le désir d'écrire. Pour ce qu'il dit encore que *si nous étions contraints par des causes extérieures, nul ne pourrait acquérir l'état de vertu*, je ne sais de qui il tient que nous puissions avoir de la fermeté et de la constance non par une nécessité de notre destinée, mais seulement par un libre décret.

Et enfin puisqu'il déclare que *dans l'hypothèse de la nécessité toute mauvaise action serait excusable*, je demande : et pourquoi donc ? Les hommes méchants ne sont pas moins à craindre ni moins pernicieux quand ils sont méchants nécessairement. Mais sur ce point voyez, s'il vous plaît, la partie II, chapitre 8 de mon Appendice aux livres I et II des Principes de Descartes exposés géométriquement.

Je voudrais, dirai-je encore, que votre ami qui me fait ces objections, me fît connaître en quelle manière il concilie cette vertu humaine née d'un libre décret de l'âme avec la préordination divine. Que s'il reconnaît avec Descartes qu'il ne sait pas opérer cette conciliation, alors il est lui-même percé par le trait qu'il a voulu diriger contre moi. Entreprise vaine, car si vous voulez examiner ma manière de penser d'un esprit attentif, vous verrez qu'elle est parfaitement cohérente, etc.

LETTRE LIX

AU TRÈS ÉMINENT
ET PÉNÉTRANT PHILOSOPHE B. DE SPINOZA

EHRENFRIED WALTHER DE TSCHIRNHAUS.

Monsieur,

Quand aurons-nous votre Méthode pour diriger la raison dans la recherche des vérités inconnues, comme aussi votre exposé d'ensemble de la physique ? Je sais que vous avez beaucoup avancé dans cette science. Cela était déjà

venu à ma connaissance antérieurement et cela ressort des lemmes introduits dans la deuxième partie de l'Éthique, à l'aide desquels beaucoup de difficultés sont levées enphysique. Si vous en avez le loisir et si l'occasion s'en présente, je vous demande respectueusement la définition vraie du mouvement et aussi comment il s'explique et en quelle manière nous pouvons, alors que l'étendue conçue en ellemême est invisible, immuable, etc. déduire *a priori* la naissance d'une si grande variété d'objets et conséquemment l'existence de la figure propre aux particules d'un corps déterminé, lesquelles diffèrent dans un corps quelconque des parties constituant un autre corps. Quand j'étais près de vous, vous m'avez indiqué la méthode que vous suivez dans la recherche des vérités non encore connues. J'éprouve que cette méthode est excellente et cependant très aisée, autant que j'ai pu m'en faire une idée, et je puis affirmer que, par la seule observation de cette méthode, j'ai fait de très grands progrès en mathématiques. Je souhaite en conséquence que vous me communiquiez la définition de l'idée adéquate, de la vraie, de la fausse, de la forgée et de la douteuse. J'ai cherché quelle différence il y a entre une idée vraie et une idée adéquate, jusqu'ici je ne suis arrivé à rien trouver, sinon qu'après m'être posé une question et y avoir répondu à l'aide d'un certain concept ou d'une certaine idée, il m'avait fallu (pour aller plus avant et savoir si cette idée vraie était aussi l'idée adéquate de ce que je cherchais), m'appliquer à découvrir en moimême quelle était la cause de cette idée ou de ce concept. Une fois la cause connue, je me suis demandé d'où provenait ce nouveau concept, et ainsi de suite remontant de cause en cause j'ai continué jusqu'à ce que je fusse parvenu à la cause à laquelle je ne puis trouver aucune cause, sinon que, parmi toutes les idées que je trouve qu'il est en mon pouvoir de former de moi-même, celle-là est comprise. Si par exemple nous cherchons quelle est l'origine vraie de toutes nos erreurs, Descartes répond que nous donnons notre assentiment à des choses qui ne sont pas encore clairement perçues. Mais bien que ce soit là une idée vraie de l'erreur, elle ne suffit pas encore à déterminer tout ce qu'il est nécessaire de savoir en cette matière, si je n'ai pas une idée adéquate de cette cause de l'erreur, et pour y parvenir je cherche quelle est la cause de ce concept précédemment formé, autrement dit pourquoi nous donnons notre assentiment à des choses non encore clairement perçues, et je réponds que c'est par un défaut de connaissance. J'ob-

serve alors que je ne puis remonter plus loin et rechercher la cause qui fait que nous ignorons certaines choses et par suite je vois que j'ai trouvé une idée adéquate de l'erreur. Voici cependant ce que je vous demande : puisqu'il est certain qu'à beaucoup de choses s'exprimant en une infinité de manières différentes correspondent autant d'idées adéquates et que, de l'une quelconque de ces idées, on peut tirer tout ce qu'il est possible de savoir sur ces choses, est-il quelque moyen de reconnaître laquelle doit être préférée ? C'est par exemple former du cercle une idée adéquate que de le définir par l'égalité des rayons et aussi par l'équivalence de tous les rectangles formés avec les deux segments d'une droite passant par un point donné, et nous avons encore une infinité d'autres façons d'exprimer adéquatement la nature du cercle. Bien que de chacune de ces expressions nous puissions déduire toutes les autres, tout ce qu'on peut savoir d'un cercle, cette déduction est cependant beaucoup plus aisée en partant de l'une qu'en partant d'une autre. De même qui considère les ordonnées d'une courbe en déduira beaucoup de relations se rapportant à ses dimensions, mais il le fera plus facilement s'il considère les tangentes, etc. J'ai voulu montrer par là jusqu'où je suis parvenu dans ma recherche et je voudrais qu'elle fût complétée, ou si j'ai commis quelque erreur, corrigée. J'attends aussi la définition que je vous ai demandée. Salut.

Le 5 janvier 1675.

LETTRE LX

AU TRÈS NOBLE
ET SAVANT EHRENFRIED WALTHER DE TSCHIRNHAUS

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur,

Je ne reconnais aucune différence entre l'idée vraie et l'idée adéquate, sinon que le mot de vraie se rapporte seulement à l'accord de l'idée avec son objet, tandis que le mot d'adéquate se rapporte à la nature de l'idée en elle-

même. Il n'y a donc aucune différence entre une idée vraie et une idée adéquate en dehors de cette relation extrinsèque. Quant à savoir de quelle idée d'une chose, parmi beaucoup d'autres, toutes les propriétés d'un objet considéré peuvent se déduire, je n'observe qu'une seule règle : il faut que l'idée, ou la définition, fasse connaître la cause efficiente de la chose. Pour rechercher les propriétés du cercle, par exemple, je me demande si, le définissant par l'équivalence de tous les rectangles formés avec les segments d'une droite passant par un point donné, je puis de cette idée déduire toutes ses propriétés, je me demande, dirai-je, si elle enveloppe la cause efficiente du cercle. Comme il n'en est pas ainsi, j'en considère une autre, à savoir que le cercle est une figure décrite par une ligne droite dont une extrémité est fixe, l'autre mobile. Comme j'ai là une définition qui exprime une cause efficiente, je sais que j'en puis déduire toutes les propriétés du cercle, etc. De même, quand je définis Dieu : l'Être souverainement parfait, comme cette définition n'exprime pas une cause efficiente (j'entends une cause efficiente tant interne qu'externe), je ne pourrai en déduire toutes les propriétés de Dieu. Au contraire, quand je définis Dieu : un Être, etc. (voir *Éthique*, partie I, définition 6).

Pour ce qui est du mouvement et de la méthode, j'en parlerai dans une autre occasion, n'ayant pas encore mis par écrit dans l'ordre convenable ce qui s'y rapporte.

Je passe à ce que vous dites concernant les ordonnées d'une courbe dont on pourrait déduire beaucoup de propositions relatives à ses dimensions mais avec moins de facilité que par la considération des tangentes, etc. Je crois au contraire que bien des propositions se déduisent plus difficilement quand on considère les tangentes que par la considération méthodique des ordonnées, et je pose en principe que, partant de certaines propriétés d'une chose (une définition quelconque étant donnée), certaines propositions sont plus faciles à trouver, d'autres plus difficiles (toutes se rapportant à la nature de cette chose). Mais la seule règle à observer, d'après moi, c'est qu'il faut chercher une définition d'où l'on puisse tout déduire, ainsi que je l'ai dit plus haut. Me proposant de tirer du concept d'une chose tout ce qu'il est possible d'en déduire, il faut bien que ce qui vient en dernier soit plus difficile que ce qui vient avant, etc.

LETTRE LXI

AU TRÈS CÉLÈBRE B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

Je ne veux pas laisser échapper la bonne occasion que m'offre le départ pour la Hollande du très savant M. Bourgeois, docteur en médecine de Caen qui appartient à la religion réformée, pour vous faire savoir que je vous ai, il y a quelques semaines, écrit pour vous remercier de l'envoi de votre Traité, mais que je doute que mes lettres vous soient régulièrement parvenues. Je vous y exposais mon sentiment sur votre ouvrage; l'ayant depuis repris et examiné de plus près, je considère que mon jugement était prématuré. Certaines choses m'y semblaient dirigées contre la religion parce que je les mesurais à l'aune que la masse des théologiens et les formulaires confessionnels en usage (trop inspirés par l'esprit de parti) me fournissaient. Une étude plus approfondie m'a donné bien des raisons d'être persuadé que, loin de vouloir causer préjucide à la religion véritable ou à une philosophie solide, vous vous appliquiez au contraire à mettre dans un beau jour et à fixer la vraie fin de la religion chrétienne et aussi la sublimité divine et l'excellence d'une philosophie abondante en fruits. Comme je pense maintenant que ce dessein est à demeure dans votre âme, je vous demanderai instamment de vouloir bien communiquer dans des lettres fréquentes à un vieil et sincère ami qui aspire de tout son cœur au très heureux succès d'un projet si divin, ce que vous préparez et pensez faire pour atteindre votre but. Je vous promets solennellement de n'en rien divulguer à personne si vous m'enjoignez le silence; je m'efforcerai seulement de disposer peu à peu les esprits d'hommes intelligents et honnêtes à embrasser les vérités que vos publications mettront plus complètement en lumière quelque jour, et d'écarter les préjugés conçus contre votre philosophie. Sauf erreur, vous me semblez dès à présent jeter un regard pénétrant sur la nature de l'âme humaine, sur ses forces et son union avec le corps. Je vous prie avec insistance de consentir à m'apprendre quelles sont vos idées sur ce sujet. Tenez-vous en santé, Monsieur, et

veuillez conserver votre bienveillance à l'admirateur très fervent de votre science et de votre vertu qu'est

HENRI OLDENBURG.
Londres, le 8 juin 1675.

LETTRE LXII

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

Je ne veux pas, Monsieur, que le commerce épistolaire si heureusement rétabli entre nous souffre une interruption par ma négligence à m'acquitter d'un devoir amical. Votre réponse du 5 juillet m'a appris que vous aviez dans l'esprit de publier votre Traité en cinq parties. Permettez-moi donc de vous engager, dans la sincérité de mon affection, à n'y rien mêler qui ait l'air de compromettre la pratique de la vertu religieuse, tenant compte surtout de ce que ce siècle, dans sa dégénérescence et sa corruption, ne pourchasse rien plus ardemment que des propositions dont les conséquences paraissent fournir un abri aux vices régnants.

Je ne refuserai pas d'ailleurs de recevoir quelques exemplaires de ce Traité; je vous prierai seulement de les adresser quand le moment sera venu à un négociant hollandais habitant Londres qui me les transmettra. Il ne sera point nécessaire de dire que ces livres m'auront été transmis. Sitôt qu'ils me seront parvenus, il me sera sans aucun doute facile de les répartir entre mes amis et d'en toucher le juste prix. Tenez-vous en santé et quand vous le pourrez, écrivez encore à votre tout dévoué

HENRI OLDENBURG.
Londres, le 22 juillet 1675.

LETTRE LXIII

AU TRÈS SAVANT
ET PÉNÉTRANT PHILOSOPHE B. DE SPINOZA.

G. H. SCHULLER.

Monsieur,

Je rougirais du long silence que j'ai gardé jusqu'à ce jour et pourrais m'accuser de répondre par l'ingratitude à la bienveillance imméritée dont vous m'avez favorisé, si je ne pensais pas que votre généreuse humanité vous incline à excuser plutôt qu'à vous faire accusateur, et si je ne savais que cette même humanité vous engage, pour le bien commun de vos amis, dans des méditations si profondes qu'on serait coupable et condamnable de les troubler sans une cause suffisante. C'est la raison de mon silence; il me suffisait de savoir entre temps par des amis que votre santé se maintenait bonne. Mais je veux en vous écrivant cette lettre vous donner à savoir que notre très noble ami M. de Tschirnhaus, qui lui aussi en Angleterre se porte bien, m'a chargé trois fois (dans les lettres qu'il m'a envoyées) de vous présenter ses respectueuses salutations et de vous dire qu'il est à votre service et qu'à plusieurs reprises il m'a prié de vous demander la solution de certaines difficultés et en même temps de répondre à la question suivante : vous plairait-il d'établir par une démonstration convaincante mais qui ne fût pas un raisonnement par l'absurde, que nous ne pouvons connaître d'autres attributs de Dieu que la Pensée et l'Étendue, et suit-il de là que des créatures composées d'autres attributs ne puissent en revanche concevoir l'étendue, d'où l'on semblerait devoir conclure qu'il existe autant de mondes que d'attributs de Dieu? Par exemple à l'existence de notre monde de l'étendue devrait correspondre celle de mondes qui, formés d'autres attributs, auraient précisément autant d'ampleur qu'en a le nôtre, et tout de même qu'en plus de l'étendue nous ne percevons rien si ce n'est la pensée, les créatures de ces autres mondes ne devraient rien percevoir si ce n'est l'attribut dont leur monde est formé et la pensée.

En second lieu puisque l'entendement de Dieu diffère

du nôtre tant par l'essence que par l'existence, il n'aura donc rien de commun avec notre entendement et en conséquence (par la proposition 3 du livre I) ne peut être cause du nôtre.

Troisièmement, vous dites dans le scolie de la proposition 10 que s'il y a quelque chose de clair dans la nature, c'est que tout être doit être conçu sous quelque attribut (cela je le perçois très bien) et que, plus il a de réalité ou d'être, plus nombreux sont les attributs lui appartenant. Il semblerait qu'on dût conclure de là qu'il y a des êtres ayant trois, quatre attributs ou davantage, alors qu'il ressort de vos démonstrations que tout être se compose de deux attributs seulement, à savoir un certain attribut de Dieu et l'idée de cet attribut.

Quatrièmement, je voudrais avoir des exemples de ces choses qui sont produites immédiatement par Dieu, et de celles qui le sont par une modification infinie. Du premier genre me semblent être la pensée et l'étendue, des deuxièmes l'entendement dans la pensée et le mouvement dans l'étendue, etc. *

Tels sont les points sur lesquels notre ami Tschirnhaus désire obtenir quelques éclaircissements de votre haute science si toutefois vous ayez le loisir de les donner. Il ajoute que MM. Boyle et Oldenburg ont pour vous la plus grande considération et que lui-même non seulement [ne] cherche [pas] à la diminuer mais à donner des raisons de l'accroître. Ce n'est pas seulement de votre personne qu'en conséquence ils ont l'opinion la plus favorable, ils font aussi le plus grand cas de votre Traité théologico-politique. Je n'ai pas osé vous en parler par égard pour la règle de vie que vous avez adoptée, mais désire que vous soyez très assuré de l'entier dévouement de votre serviteur

G. H. SCHULLER.

Amsterdam, le 25 juillet 1675.

D., de Gand, vous présente ses respects ainsi que J. Rieu.

* En marge ici : la figure de la nature entière qui, bien qu'elle varie d'une infinité de manières, demeure toujours la même. Voir scolie de la proposition 13, partie II [70].

LETTRE LXIV

AU TRÈS SAVANT ET HONORÉ G. H. SCHULLER

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur,

Je suis heureux que l'occasion se soit présentée à vous de m'adresser une de ces lettres qui me sont toujours agréables et je vous prie instamment de me procurer souvent ce plaisir, etc.

Je passe aux difficultés et je vous dirai quant à la première, que l'âme humaine ne peut avoir connaissance que de ce qu'enveloppe l'idée d'un corps existant en acte ou de ce qui peut s'en déduire. Car la puissance d'une chose quelconque se définit par sa seule essence (Éthique, partie II, proposition 7) et l'essence de l'âme (partie II, proposition 13) consiste en cela seul qu'elle est l'idée d'un corps existant en acte. Le pouvoir de connaître appartenant à l'âme ne s'étend donc qu'à ce que cette idée du corps contient en elle-même ou à ce qui en découle. Or cette idée du corps n'enveloppe et n'exprime d'autres attributs de Dieu que l'étendue et la pensée. Car l'objet auquel elle se rapporte, à savoir le corps (partie II, proposition 6) a Dieu pour cause en tant qu'il est considéré sous l'attribut de l'étendue, et non en tant qu'il est considéré sous aucun autre, et par suite (partie I, axiome 6) cette idée du corps enveloppe la connaissance de Dieu en tant seulement qu'il est considéré sous l'attribut de l'étendue. De plus cette idée, en tant qu'elle est un mode de la pensée, a aussi Dieu pour cause (même proposition) en tant qu'il est chose pensante et non en tant qu'il est considéré sous un autre attribut, et par suite (même axiome) l'idée de cette idée enveloppe la connaissance de Dieu en tant qu'il est considéré sous l'attribut de la Pensée et non en tant qu'il est considéré sous un autre.

L'on voit ainsi que l'âme humaine n'enveloppe et n'exprime point d'autres attributs de Dieu à part ces deux. De

ces deux attributs d'ailleurs ou de leurs affections, aucun autre attribut de Dieu (partie I, proposition 10) ne peut être conclu et on ne peut par ces attributs en concevoir aucun autre. D'où cette conclusion que l'âme humaine ne peut parvenir à la connaissance d'aucun attribut de Dieu à part ces deux, ainsi que je l'ai énoncé. Quant à ce que vous ajoutez : existe-t-il autant de mondes qu'il y a d'attributs ? je vous renvoie au scolie de la proposition 7, partie II. Cette proposition pourrait se démontrer plus facilement par une réduction à l'absurde, et j'ai accoutumé de choisir ce mode de démonstration quand il s'agit d'une proposition négative, parce qu'il est en accord avec la nature des choses. Mais puisque vous n'acceptez qu'une démonstration positive je passe à la deuxième difficulté : est-il possible qu'une chose soit produite par une autre dont elle diffère tant par l'essence que par l'existence ? Et en effet des choses différant ainsi l'une de l'autre semblent n'avoir rien de commun. Mais comme toutes les choses singulières, à part celles qui sont produites par leurs semblables, diffèrent de leur cause tant par l'essence que par l'existence, je ne vois pas ici de difficulté.

En quel sens j'entends que Dieu est cause efficiente des choses, tant de leur essence que de leur existence, je crois l'avoir suffisamment exprimé dans le scolie et le corollaire de la proposition 25, partie I de l'Éthique. L'axiome invoqué dans le scolie de la proposition 10, partie I, ainsi que je l'ai indiqué à la fin de ce scolie, a son origine dans l'idée que nous avons d'un Être absolument infini et non dans celle d'êtres ayant trois, quatre attributs ou davantage.

Pour les exemples que vous demandez, ceux du premier genre sont pour la Pensée, l'entendement absolument infini, pour l'Étendue le mouvement et le repos, ceux du deuxième genre la figure de l'univers entier qui demeure toujours la même bien qu'elle change en une infinité de manières. Voyez sur ce point le scolie du lemme 7 qui vient avant la proposition 14, partie II.

Je crois ainsi, Monsieur, avoir répondu à vos objections et à celles de notre ami. Si vous avez encore quelque doute je vous prie de vouloir bien me le faire connaître pour que je le lève si je peux. Portez-vous bien, etc.

La Haye, le 29 juillet 1675.

LETTRE LXV

AU TRÈS PÉNÉTRANT
ET SAVANT PHILOSOPHE B. DE SPINOZA

EHRENF. WALTH. DE TSCHIRNHAUS.

Monsieur,

Je vous demande une démonstration de ce que vous dites : que l'âme ne peut percevoir d'autres attributs de Dieu que l'Étendue et la Pensée. Bien que je le voie clairement, le contraire me semble pouvoir se déduire du scolie de la proposition 7, partie II de l'Éthique, peut-être par cette seule raison que je n'entends pas bien le sens de ce scolie. Je me suis donc décidé à vous exposer mon raisonnement vous priant instamment, Monsieur, de vouloir bien me venir en aide avec votre bienveillance accoutumée partout où je vous ai mal compris. Voilà l'affaire :

Bien qu'il ressorte des principes posés que le monde est unique il n'est pas moins clair en vertu de ce même principe qu'il s'exprime d'une infinité de manières et en conséquence que chaque chose singulière s'exprime aussi d'une infinité de manières. D'où semble suivre qu'à cette modification qui constitue mon âme et à cette modification qui constitue mon corps, qui ne sont que deux expressions différentes d'une seule et même modification, doivent s'ajouter une infinité d'autres modes, une seule et même modification devant s'exprimer premièrement par la Pensée, puis par l'Étendue, en troisième lieu par un attribut de Dieu que je ne connais pas et ainsi de suite à l'infini puisqu'il y a une infinité d'attributs de Dieu et que l'ordre et la connexion des modes sont les mêmes dans tous. Alors se pose une question : pourquoi l'âme qui représente une certaine modification laquelle s'exprime en même temps non seulement dans l'Étendue mais d'une infinité d'autres manières, pourquoi, dis-je, l'âme ne perçoit-elle que la seule expression par l'étendue qui est le corps humain, et ignore-t-elle toutes les autres expressions par les autres attributs ? Le temps me fait défaut pour poursuivre. Peut-être tous mes doutes seront-ils levés par des méditations répétées.

Londres, le 12 août 1675.

LETTRE LXVI

A MONSIEUR DE TSCHIRNHAUS

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

... Pour répondre à votre objection je vous dirai qu'à la vérité toute chose s'exprime en une infinité de manières dans l'entendement infini de Dieu, mais que cette infinité d'idées ou d'expressions ne peuvent cependant pas entrer dans la composition d'une seule et même âme. Cette infinité d'idées forme une infinité d'âmes différentes parce que ces idées se rapportant à une infinité d'attributs différents n'ont aucune connexion entre elles, ainsi que je l'ai expliqué dans ce même scolie de la proposition 7, partie II de l'Éthique, et qu'il est manifeste par la proposition 10, partie I. Veuillez considérer ce point avec quelque attention, vous verrez que nulle difficulté ne subsiste, etc.

La Haye, le 18 août 1675.

LETTRE LXVII

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

ALBERT BURGH [71].

Quand j'ai quitté ma patrie j'ai promis de vous écrire au cas que quelque chose qui en valût la peine m'arrivât au cours de mon voyage. Une occasion s'offre à moi et, comme elle est de la plus haute importance, je veux m'acquitter de ma dette en portant à votre connaissance que, par la miséricorde infinie de Dieu, j'ai fait retour à l'Église catholique et en suis devenu membre. Pour le détail de cette conversion vous le connaîtrez par la lettre que j'ai adressée au très savant M. de Craenen [72], professeur à Leyde. Mais je joindrai ici quelques paroles ayant trait à votre bien.

Plus je vous ai admiré jadis pour la subtilité et la pénétration de votre esprit, plus maintenant je vous plains et

déplore votre malheureux état : je vois en vous en effet un homme qui a reçu de Dieu les plus beaux dons de l'esprit, qui aime la vertu, qui en est avide et qui néanmoins se laisse tromper, égarer par le Prince des mauvais esprits avec sa superbe criminelle. Toute votre philosophie qu'est-elle donc sinon une pure illusion et une chimère ? Et cependant vous vous en remettez à elle non seulement de la tranquillité de votre âme dans cette vie mais de son salut éternel. Voyez donc sur quel fondement misérable vous faites reposer toute votre confiance. Vous vous targuez d'avoir trouvé la vraie philosophie. Comment savez-vous que cette doctrine est la meilleure parmi toutes celles qui ont été proposées dans le monde ou qui peuvent l'être dans l'avenir ? Avez-vous examiné toutes les philosophies enseignées, soit ici, soit dans l'Inde et dans le monde entier, pour ne rien dire de celles qui sont encore à venir ? Et à supposer que vous les ayez examinées, comment savez-vous que vous avez choisi la meilleure ? Ma philosophie, dites-vous, s'accorde avec la droite raison, tandis que les autres lui sont contraires, mais tous les philosophes, à part vos disciples, ont une manière de voir opposée à la vôtre et tous disent avec le même droit d'eux et de leur doctrine ce que vous dites de la vôtre, et vous accusent d'erreur et de fausseté comme vous les en accusez. Il est donc manifeste que, pour mettre en lumière la vérité de votre philosophie, il vous faudrait produire des raisons qui ne fussent pas communes à toutes les doctrines mais propres à la vôtre seulement, ou bien il faut avouer que la vôtre est aussi incertaine et futile que les autres.

Mais je veux me restreindre à ce livre auquel vous avez donné ce titre impie, confondant votre philosophie avec votre théologie, car bien réellement vous faites cette confusion quoique avec une ruse diabolique vous prétendiez établir qu'elles diffèrent l'une de l'autre et ont des principes différents. Je continue donc.

Peut-être direz-vous : « Les autres n'ont pas lu l'Écriture Sainte autant de fois que je l'ai lue, je prouve mes affirmations par cette même Écriture, dont l'autorité reconnue par les chrétiens les met à part de toutes les autres nations. Et comment ? J'use pour expliquer l'Écriture Sainte dans ses parties obscures des textes clairs et je compose à l'aide de cette interprétation des thèses qui antérieurement avaient déjà pris forme dans mon cerveau. » Mais, je vous en prie, pensez sérieusement à ce que vous dites : comment savez-vous que cet usage que vous faites de textes clairs

est juste, et ensuite qu'il suffit à l'interprétation de l'Écriture Sainte, et qu'ainsi vous l'interprétez correctement ? Ayant égard surtout à ce que disent les catholiques et qui est très vrai, que toute la parole de Dieu ne nous a pas été communiquée par écrit et qu'ainsi tenter d'expliquer l'Écriture Sainte par la seule Écriture Sainte n'est pas possible, je ne dis pas seulement à un homme mais même à l'Église, seule interprète légitime de l'Écriture. Il faut s'inspirer des traditions apostoliques comme le prouve le témoignage même de l'Écriture Sainte, selon les Pères, et comme le veulent également la raison et l'expérience. Rien de plus faux, donc, et de plus pernicieux que votre principe. Que deviendra toute votre doctrine qui repose et s'élève sur un fondement sans valeur ? Si donc vous avez foi au Christ crucifié, reconnaissez votre détestable hérésie, redressez la perversion de votre nature et réconciliez-vous avec l'Église.

Que pouvez-vous faire d'autre pour prouver vos affirmations que ce qu'ont fait, font et feront tous les hérétiques, tous ceux qui sont sortis de l'Église de Dieu ou en sortiront dans l'avenir ? Tous, comme vous-même, se sont appuyés pour former et établir leurs thèses sur ce même principe, je veux dire sur la seule Écriture Sainte.

Et ne vous félicitez pas parce que peut-être les Calvinistes ou, comme on dit, les Réformés, non plus que les Luthériens, les Mennonites, les Sociniens, etc. ne peuvent réfuter votre doctrine; tous, je l'ai dit précédemment, sont aussi dignes de pitié que vous et autant que vous dans l'empire où la mort étend son ombre.

Si, au contraire, vous n'avez pas foi au Christ, vous êtes plus à plaindre que je ne puis le dire. Et cependant le remède est facile; repentez-vous de vos péchés en considérant l'arrogance pernicieuse de vos pauvres et déraisonnables arguments. Vous n'avez pas foi au Christ ? Pourquoi ? « La doctrine du Christ et sa vie, répondez-vous, comme aussi la doctrine des chrétiens sur le Christ ne s'accordent pas avec mes principes. » Mais je le répète, osez-vous vous croire supérieur à tous ceux qui se sont dressés dans la Cité de Dieu, c'est-à-dire dans son Église, les Patriarches, les Prophètes, les Apôtres, les Martyrs, les Docteurs, les Confesseurs et la Vierge, des Saints innombrables ? Osez-vous, dans votre impiété blasphématoire, vous croire supérieur à Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même ? Les dépassez-vous tous, vous seul, par la doctrine, par la manière de vivre et en toutes choses ? Misérable homuncule, vil ver de terre, que dis-je,

cendre, pâture des vers, prétendez-vous, par un blasphème inqualifiable, être au-dessus de la Sagesse incarnée, infinie, du Père Éternel ? Seul alors vous vous croyez plus sage et plus grand que tous ceux qui, depuis le commencement du monde, ont appartenu à l'Église de Dieu et ont cru ou croient à la venue future du Christ, ou ont eu foi en un Christ déjà venu ? Sur quel fondement faites-vous reposer cette arrogance téméraire, insensée, déplorable et détestable ?

Vous niez que le Christ, fils du Dieu vivant, Verbe de la Sagesse éternelle du Père, se soit manifesté dans la chair, ait souffert et ait été crucifié pour le genre humain. Pourquoi ? parce que tout cela ne répond pas à vos principes. Mais outre ce que j'ai déjà montré : que vous n'avez pas de principes vrais, mais en avez de faux, de téméraires, d'absurdes, je dis maintenant que, même si vous vous appuyiez sur des principes vrais, vous n'en seriez pas moins hors d'état d'expliquer toute la suite des événements qui sont arrivés ou arrivent dans le monde, et vous n'auriez pas le droit de proclamer audacieusement que tout ce qui paraît contraire à vos principes, est en réalité impossible ou faux. Très nombreuses en effet, que dis-je, innombrables sont les choses que vous êtes incapable d'expliquer, à supposer qu'il y ait quelque chose de connaissable avec certitude dans la nature. Vous ne pourrez même pas lever la contradiction qui apparaît entre ces phénomènes non explicables et les explications tenues pour certaines que vous donnez des autres. Vous êtes complètement incapable d'expliquer par vos principes ce qui se produit dans les sortilèges et les incantations, quand on prononce seulement certains mots ou même quand on les porte avec soi écrits sur une matière quelconque, et vous n'expliquerez pas davantage les manifestations stupéfiantes du pouvoir des démons chez ceux qui en sont possédés. De tout cela j'ai cependant vu des exemples variés et j'ai recueilli, sur une infinité d'autres, le témoignage concordant, inattaquable, de quantité de personnes très dignes de foi. Quels jugements pouvez-vous porter sur les essences de toutes choses, en admettant que quelques-unes des idées que vous avez dans l'esprit s'accordent entièrement avec les essences des choses dont elles sont les idées ? Alors que vous ne pouvez jamais décider sûrement si les idées de toutes les choses créées se forment naturellement dans l'âme humaine, ou si beaucoup, sinon toutes, peuvent être produites et le

sont réellement par des objets extérieurs, ou encore par la suggestion de bons esprits ou d'esprits malins ou par une révélation manifeste de Dieu. Comment sans faire appel au témoignage des autres hommes et à l'expérience (je ne dirai rien de la soumission du jugement à l'omnipotence divine), pourrez-vous définir avec précision et établir avec certitude par vos principes l'existence ou la non-existence, la possibilité ou l'impossibilité de l'existence de choses telles que la baguette divinatoire servant à découvrir les métaux enfouis et les sources souterraines, telles encore que la pierre cherchée par les alchimistes, le pouvoir des mots et des caractères d'écriture, les apparitions de divers esprits bons ou mauvais, la réapparition des plantes et des fleurs dans un flacon de verre après leur combustion, les Sirènes, les Kobolds qui apparaissent dans les mines, à ce qu'on raconte, les antipathies et les sympathies nombreuses qui s'observent dans le monde, l'impénétrabilité du corps humain, etc., comment, dis-je, montrerez-vous que tout cela est réellement ou n'est pas, peut être ou ne le peut pas? Eussiez-vous, philosophe, l'esprit mille fois plus subtil et pénétrant que vous ne l'avez, vous ne pourriez rien dire de définitif sur aucune de ces choses. Si vous ne vous fiez qu'à votre seul entendement pour en juger et pour juger de ce qui leur ressemble, certainement vous tiendrez en même mar ·ère pour impossible tout ce qui vous est inconnu, et n'a pas été éprouvé par vous, alors que cela devrait vous paraître seulement incertain jusqu'au moment où le témoignage d'un grand nombre de personnes dignes de foi vous aura convaincu. C'est ainsi que Jules César, à ce que j'imagine, aurait jugé, si quelqu'un lui avait dit qu'une certaine poudre pouvait être fabriquée et devenir d'usage courant quelques siècles plus tard, dont la puissance provoquerait l'explosion de forteresses, de villes entières, de montagnes même, et qui, contenue en un espace quelconque, aurait ensuite une force d'expansion si merveilleuse qu'elle briserait tout obstacle. Cela, Jules César n'aurait jamais voulu le croire, et il aurait ri à gorge déployée de celui qui le lui aurait dit, comme voulant le persuader d'une chose contraire à son jugement, à son expérience, à toute sa science militaire.

Mais revenons à notre objet. Si vous ne connaissez pas ce que je viens de dire et ne pouvez en juger, comment oserez-vous, malheureux homme gonflé d'une superbe diabolique, porter un jugement téméraire sur les mystères terribles de la passion et de la vie du Christ, déclarés

incompréhensibles par les docteurs catholiques eux-mêmes? Que signifie, insensé, ce bavardage vain et futile sur les miracles innombrables, sur les signes, sur tous les témoignages éclatants par lesquels, après le Christ, ses Apôtres, ses disciples, plus tard des milliers de Saints, ont, par la vertu toute-puissante de Dieu, confirmé la vérité de la foi catholique et que la miséricorde et la bonté toute-puissante de Dieu veulent qui se répètent encore de nos jours dans le monde entier? Et si vous n'avez rien à leur opposer, comme c'est assurément le cas, pourquoi vous obstinez-vous? Tendez la main, repentez-vous de vos erreurs et de vos péchés, revêtez-vous d'humilité et soyez régénéré.

Il faut enfin en venir à la vérité de fait qui est réellement le fondement de la religion chrétienne. Comment oserez-vous, pour peu que vous y fassiez attention, nier la force de persuasion qu'elle tire du consentement de tant de myriades d'hommes parmi lesquels il s'en trouve des milliers qui, par la doctrine, le savoir, la subtilité vraie et la solidité de l'esprit, la perfection de la vie, vous dépassent et dominent de cent coudées, et qui unanimement, d'une seule bouche, affirment que le Christ, fils du Dieu vivant, s'est fait chair, a souffert et a été mis en croix, est mort pour les péchés du genre humain, est ressuscité, a été transfiguré et, en sa qualité de Dieu, règne dans les cieux avec le Père éternel uni au Saint Esprit, ainsi que les autres dogmes se rapportant aux mêmes points. D'innombrables miracles qui ne dépassent pas seulement l'humaine compréhension, mais sont contraires à la raison commune, n'ont-ils pas été faits et ne continuent-ils pas de l'être maintenant encore dans l'Église de Dieu, par le même Seigneur Jésus et, en son nom plus tard, par les Apôtres et les autres Saints, grâce à une vertu divine et toute-puissante, et de ces miracles d'innombrables indices matériels ne sont-ils pas jusqu'à ce jour répandus et visibles dans tout l'orbe des terres? Je pourrais aussi bien, à mon sens, nier qu'il y ait jamais eu des Romains dans le monde antique, et que Jules César imperator ait remplacé chez eux par un gouvernement monarchique la liberté républicaine qu'il avait étouffée, sans me soucier en rien de tant de monuments accessibles à tous, qui attestent encore de nos jours la puissance des Romains et sans avoir égard au témoignage des plus graves historiens qui ont raconté dans leurs écrits l'histoire de la république et celle de la monarchie romaine, en particulier les actes de Jules César, non plus qu'au jugement de tant de milliers d'hommes qui ont vu

eux-mêmes ces monuments ou leur ont accordé ou leur accordent encore créance (d'innombrables auteurs en affirment l'existence), de même qu'ils ont accordé et accordent encore créance aux histoires visées ci-dessus. Ne pourrais-je en m'appuyant sur le principe que j'ai rêvé la nuit dernière, croire que les monuments qui nous restent des Romains, ne sont pas des choses réelles mais de pures illusions ? Et, pareillement, que tous les récits qu'on fait des Romains, n'ont pas plus de valeur que les puérilités contenues, dans les livres appelés romans, sur les Amadis des Gaules et d'autres héros semblables ? Qu'il n'y a jamais eu de Jules César au monde ou que, s'il a existé, il a été un maniaque, n'a pas réellement foulé aux pieds la liberté des Romains, ne s'est pas assis sur un trône impérial, mais a été amené à croire qu'il a fait ces grandes choses, soit par sa propre imagination délirante, soit par les flatteries de ses amis ? Ne pourrais-je pas aussi nier radicalement que la Chine soit occupée par les Tartares, que Constantinople soit le siège de l'empereur des Turcs, et une infinité de choses semblables ? Mais qui pourrait me croire en possession de mon bon sens si je niais tout cela, qui m'excuserait d'une si lamentable déraison ? Toutes ces croyances reposent, en effet, sur le consentement commun de plusieurs milliers d'hommes et, pour cette raison, la certitude en est manifeste au plus haut point, parce qu'il est impossible que tous ceux qui ont affirmé ces vérités, parmi bien d'autres, se soient trompés ou aient voulu tromper leurs semblables, et cela pendant des siècles, dans la plupart des cas même depuis l'origine du monde jusqu'à ce jour.

Considérez en deuxième lieu que l'Église de Dieu s'est propagée, a subsisté immobile et inébranlable depuis le commencement du monde jusqu'à ce jour dans une suite ininterrompue, tandis que toutes les autres religions, païennes et hérétiques, ont à tout le moins commencé leur existence plus tard, à supposer qu'elles ne l'aient pas déjà terminée, et qu'il faut en dire autant des royaumes fondés et des opinions de tous les philosophes.

Considérez en troisième lieu que, par l'arrivée du Christ incarné, l'Église de Dieu a passé du culte prescrit par l'Ancien Testament au culte établi par le Nouveau, qu'elle a été fondée par le Christ lui-même, Fils du Dieu vivant, qu'elle s'est propagée ensuite par les Apôtres et leurs disciples et successeurs, hommes ignorants suivant le monde et qui cependant ont confondu tous les philosophes, bien qu'ils aient enseigné la doctrine chrétienne contraire au

sens commun et dépassant, surpassant, tout raisonnement humain. Hommes de condition méprisable, vile et basse, selon le monde, que ne secourut point la puissance des rois et des princes de la terre, mais qui au contraire ont été en toute manière persécutés par eux et ont éprouvé les autres adversités du monde, et dont l'œuvre a grandi d'autant plus que les tout-puissants empereurs se sont davantage appliqués à l'empêcher ou même à l'opprimer, faisant périr de la mort des martyrs autant de chrétiens qu'ils l'ont pu. Et ainsi, en un court espace de temps, l'Église du Christ s'est répandue dans le monde entier et enfin, quand l'empereur romain lui-même, les rois et les princes d'Europe se furent convertis à la foi chrétienne, la hiérarchie ecclésiastique s'est élevée à cette énormité de puissance où nous la voyons encore avec admiration. Tout cela s'est fait par la charité, la mansuétude, la patience, la confiance en Dieu et les autres vertus chrétiennes (non par le fracas des armes, la force d'armées nombreuses et la dévastation des terres, moyens par où les princes du monde étendent leurs possessions), les portes de l'enfer ne pouvant, suivant la promesse du Christ, rien contre l'Église. Pesez aussi la punition terrible et d'une sévérité inexprimable qui a réduit les Juifs au dernier degré de la misère et du malheur, parce qu'ils furent les auteurs de la crucifixion du Christ. Parcourez, déroulez, méditez l'histoire universelle, vous ne trouverez aucune société qui ait eu une pareille fortune même en songe.

Considérez en quatrième lieu les propriétés qui sont incluses par essence dans l'Église du Christ et en sont réellement inséparables : telles l'*antiquité* par où, succédant à la religion juive qui était alors la vraie, elle a eu depuis son commencement à la venue du Christ une durée de seize siècles et une série ininterrompue de pasteurs se continuant l'un l'autre, ce qui fait que seule elle possède, en même temps que des livres sacrés et divins, purs et sans corruption, une tradition non écrite de la parole de Dieu également certaine et sans tache; l'*immutabilité :* sa doctrine et l'administration des sacrements ainsi que le Christ lui-même et les Apôtres les ont institués sont demeurés inviolées et ont, comme il convient, conservé toute leur vigueur; l'*infaillibilité :* elle détermine et décide tout ce qui se rapporte à la foi avec une autorité, une sûreté, une vérité souveraines en vertu d'une puissance qui lui a été conférée à cette fin par le Christ et suivant la direction du Saint-Esprit dont l'Église est la fiancée; l'*irréformabilité :* puis-

qu'elle est incorruptible et infaillible, incapable de tromperie, il est certain que nulle réforme n'y est possible; l'*unité* : tous ses membres ont la même croyance et donnent les mêmes enseignements pour tout ce qui touche la foi, les sacrements leur sont communs et, par une obéissance mutuelle, tous conspirent vers une même fin; l'*impossibilité pour aucune âme de se séparer d'elle*, sous un prétexte quelconque, sans encourir, du fait de cette séparation, la damnation éternelle à moins qu'avant la mort elle n'y rentre par la pénitence, car il est manifeste que tous les hérétiques en sont sortis tandis qu'elle, toujours conforme à elle-même, ferme et stable, demeure telle qu'elle a été édifiée sur le roc; *l'immensité de l'extension* : elle se répand sur le monde entier et cela de façon visible, alors que d'aucune autre société, schismatique, hérétique ou païenne, d'aucune puissance politique, d'aucune doctrine philosophique, pareille chose ne peut être affirmée, de même qu'à aucune ne convient ni ne peut convenir aucune des propriétés ci-dessus énumérées de l'Église catholique; et enfin la *perpétuité jusqu'à la fin du monde* dont la Voie, la Vérité et la Vie lui ont donné l'assurance et que démontre manifestement aussi l'expérience de toutes les propriétés à elle semblablement promises et données par le Christ lui-même opérant avec le Saint-Esprit.

Observez en cinquième lieu, que l'ordre admirable suivant lequel se dirige et se gouverne l'Église, ce corps d'une si grande masse, manifeste clairement sa dépendance particulière de la Providence divine et l'action du Saint-Esprit par la façon merveilleuse dont elle est disposée, protégée, dirigée, de même que l'harmonie percevable dans toutes les parties de l'univers révèle l'omnipotence, la sagesse et la Providence infinie qui a créé et conservé toutes choses. Dans aucune autre société on n'observe un pareil ordre, si beau, si exact et sans interruption.

Pensez en sixième lieu à ceci : outre que d'innombrables catholiques de l'un et l'autre sexe (beaucoup d'entre eux sont encore vivants, j'en ai vu, j'en connais quelques-uns) ont eu une vie admirable et très sainte et, par la vertu toute-puissante de Dieu, ont fait beaucoup de miracles en adorant le nom de Jésus-Christ, outre que, chaque jour, par une conversion instantanée, de très nombreuses personnes passent de la vie la plus mauvaise à une vie meilleure, vraiment chrétienne et sainte, tous les catholiques en général sont d'autant plus humbles et se jugent eux-mêmes d'autant plus indignes et abandonnent d'autant

plus à d'autres le mérite de la sainteté qu'ils s'en rapprochent eux-mêmes davantage ainsi que de la perfection. Quant aux pécheurs, même les plus grands gardent encore le respect dû à la religion, confessent leur propre malignité, accusent leurs vices et leurs imperfections, veulent en être libérés et se corriger ainsi. Si bien qu'on peut dire que l'hérétique ou le philosophe le plus élevé en valeur morale qui ait jamais été, souffrent à peine la comparaison avec les catholiques les plus imparfaits. Par où il apparaît clairement que la doctrine catholique est très sage et d'une profondeur admirable, en un mot qu'elle l'emporte sur toutes les autres doctrines de ce monde puisqu'elle produit des hommes meilleurs que tous les autres appartenant à n'importe quelle autre société, qu'elle leur enseigne et leur transmet une voie sûre pour parvenir à la tranquillité de l'âme dans cette vie et ensuite au salut éternel.

Réfléchissez en septième lieu sérieusement à la confession publique de beaucoup d'hérétiques endurcis et des plus graves philosophes. Après qu'ils eurent accueilli la foi catholique, ils ont vu et connu en effet qu'auparavant ils étaient misérables, aveugles, ignorants et insensés, parce que, gonflés d'orgueil, enflés du vent de l'arrogance, ils s'étaient faussement persuadé qu'ils l'emportaient de beaucoup sur les autres par la perfection de leur doctrine, de leur science et de leur vie. Quelques-uns d'entre eux ont traversé ensuite la vie très saintement et ont laissé après eux le souvenir de miracles sans nombre; les uns ont marché au supplice allègrement avec la joie la plus haute, d'autres, parmi lesquels saint Augustin, sont devenus des docteurs de l'Église, très subtils, très profonds, très sages, et en conséquence très utiles : les colonnes de l'Église.

Et, réfléchissez enfin à la vie misérable et inquiète des athées, bien qu'ils affectent parfois une grande gaieté et veuillent traverser la vie agréablement dans une paix intérieure parfaite; voyez surtout leur mort malheureuse et horrifiante. J'en ai eu moi-même des exemples et j'en connais un grand nombre, que dis-je? une infinité par le récit d'autres personnes et par l'histoire. Apprenez par ces exemples à être sage en temps utile.

Vous voyez ainsi, j'espère du moins que vous voyez, combien téméraire est votre confiance dans les opinions qu'élabore votre cerveau (si le Christ en effet est le vrai Dieu et en même temps un homme, comme il est très certain, voyez à quelle condition vous êtes réduit : en persévérant dans vos erreurs abominables, que pouvez-vous

espérer sinon la damnation éternelle ? ayez présente à l'esprit cette pensée horrifiante), combien peu de raisons vous avez de juger le monde risible, vos malheureux flatteurs mis à part; quel orgueil insensé vous gonfle quand vous pensez à l'excellence de votre génie, quand vous admirez votre doctrine très vaine, que dis-je, très fausse, et très impie; combien laidement vous vous rendez plus misérable que les bêtes, en supprimant en vous-même la liberté de la volonté dont il vous a fallu cependant prendre conscience et qu'il vous a fallu reconnaître pour pouvoir vous flatter de la pensée que vos œuvres étaient dignes des plus grands éloges et même de la plus exacte imitation.

Si vous ne voulez pas (j'écarte cette pensée) que Dieu ou votre prochain ait pitié de vous, vous du moins, ayez pitié de cette misère qui est en vous et par laquelle vous vous appliquez à vous rendre plus misérable encore que vous ne l'êtes, ou moins misérable que vous ne le serez si vous continuez ainsi.

Repentez-vous, philosophe, reconnaissez votre sage déraison et votre déraisonnable sagesse. D'orgueilleux devenez humble et vous serez guéri. Adorez le Christ dans la très Sainte Trinité afin qu'il daigne avoir pitié de votre misère, et il vous accueillera. Lisez les Pères et les Docteurs de l'Église et ils vous instruiront de ce que vous devez faire pour ne pas périr, mais avoir la vie éternelle. Consultez des catholiques bien instruits de leurs croyances et de vie droite, et ils vous diront bien des choses que vous n'avez jamais sues et qui vous stupéfieront.

Pour moi, je vous ai écrit cette lettre dans une intention vraiment chrétienne, d'abord pour que vous sachiez l'amitié que j'ai pour vous, bien que vous soyez un païen, et ensuite pour vous prier de ne pas continuer à pervertir encore d'autres personnes.

Je conclurai ainsi : Dieu veut arracher votre âme à la damnation éternelle pourvu que vous le vouliez. N'hésitez pas à obéir à Dieu qui vous a si souvent appelé par d'autres, qui a renouvelé son appel, et peut-être pour la dernière fois vous appelle par moi; par moi, qui, par la miséricorde ineffable de Dieu suis parvenu à l'état de grâce et prie de toute mon âme pour que la même grâce vous soit faite. Ne vous obstinez pas : car, si vous n'entendez pas l'appel de Dieu, sa miséricorde infinie vous abandonnera et vous serez livré, misérable victime, à la justice divine qui, dans sa colère, consume toutes choses. Puisse

Dieu tout-puissant vous en préserver pour la plus grande gloire de son nom, pour le salut de votre âme et comme un exemple salutaire et digne d'être imité par vos nombreux et très malheureux adorateurs. Au nom de notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ qui vit et règne en qualité de Dieu, avec le Père éternel dans tous les siècles des siècles. *Amen.*

Florence, le 11 novembre 1675.

LETTRE LXVIII

AU TRÈS NOBLE ET TRÈS SAVANT HENRI OLDENBURG

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA LETTRE LXII

Monsieur,

Au moment où j'ai reçu votre lettre du 22 juillet, je suis parti pour Amsterdam pour faire imprimer le livre dont je vous avais parlé dans ma lettre antérieure. Tandis que je m'occupais de cette affaire, le bruit se répandit partout qu'un livre de moi était sous presse où je m'efforçais de montrer qu'il n'y avait pas de Dieu, et quantité de gens ajoutaient foi à ce bruit. Quelques théologiens (peut-être les premiers auteurs de ce bruit) en prirent occasion pour déposer ouvertement une plainte contre moi auprès du prince et des magistrats; de sots cartésiens en outre, pour écarter le soupçon de m'être favorables, ne cessaient pas et continuent d'afficher l'horreur de mes opinions et de mes écrits. L'ayant appris de quelques personnes dignes de foi qui affirmaient en même temps que les théologiens me guettaient de toutes parts, j'ai résolu d'ajourner la publication jusqu'au moment où j'aurai vu comment tournaient les choses, et je me suis proposé de vous communiquer alors la décision à laquelle je m'arrêterais. Mais la situation paraît s'aggraver tous les jours et je ne sais trop que faire. Je n'ai cependant pas voulu différer plus longtemps de répondre à votre lettre et, en premier lieu, je vous remercie de votre avertissement amical. Je voudrais savoir quelles sont les opinions que vous croyez de nature à mettre en péril la pratique de la vertu religieuse et vous demande à

ce sujet un complément d'explication. Je crois en effet, quant à moi, que des opinions conformes à la raison sont aussi de la plus grande utilité pour la vertu. Je voudrais aussi que vous me fissiez connaître, si cela ne vous est pas désagréable, les passages du Traité théologico-politique pouvant arrêter les savants, car j'ai l'intention d'éclaircir ce traité au moyen de quelques notes et de faire tomber s'il est possible les préventions qu'on peut avoir contre lui. Adieu.

LETTRE LXIX

AU TRÈS SAVANT LAMBERT DE VELTHUYSEN

B. DE SPINOZA.

Monsieur,

Je suis surpris que notre ami Nieuwstad [73] m'ait attribué l'intention de composer une réfutation des écrits publiés depuis quelque temps contre mon traité et aussi de réfuter votre ouvrage encore manuscrit. Je sais en effet que l'idée de réfuter l'un quelconque de mes adversaires ne m'est jamais venue à l'esprit : aucun en effet ne m'a paru mériter une réponse et il ne me souvient pas d'avoir dit à M. Nieuwstad autre chose sinon que je me proposais d'éclaircir par des notes certains passages un peu obscurs de mon traité et de joindre à ces notes votre travail encore manuscrit avec ma réponse, si cela se pouvait faire avec votre agrément. Je l'ai prié de vous le demander, ajoutant que, si peut-être vous ne consentiez pas à le donner à cause de quelques duretés contenues dans ma réponse, vous aviez toute faculté de corriger ou de supprimer les passages jugés par vous désobligeants. Mais laissons là M. Nieuwstad contre qui je ne veux pas me fâcher. J'ai tenu à vous mettre au courant afin que, si je n'obtiens pas de vous la permission que je demande, vous sachiez du moins que je n'ai jamais voulu publier votre manuscrit contre votre gré. Et bien que cette publication ne fasse à mon avis courir aucun péril à votre bon renom, pourvu que votre nom n'y figure pas, je m'en abstiendrai à moins que vous ne m'accordiez licence de le faire. A dire vrai, cependant, vous m'obligeriez bien davantage si vous consentiez à mettre par écrit les arguments par lesquels vous croyez pouvoir combattre mon traité et si vous les adjoigniez à votre

manuscrit. C'est là ce que je demande instamment. Il n'est personne en effet de qui j'examinerais plus volontiers les raisons car je sais que seul vous tient l'amour de la vérité et je connais votre exceptionnelle loyauté à laquelle je m'adresse pour vous prier encore une fois de vouloir bien entreprendre ce travail et de me croire votre très dévoué

B. DE SPINOZA.

LETTRE LXX

AU TRÈS ÉMINENT ET TRÈS PÉNÉTRANT PHILOSOPHE B. DE SPINOZA

G. M. SCHULLER DR. MED.

Monsieur et très savant Maître,

Je veux croire que ma dernière lettre vous est dûment parvenue avec le procédé de l'anonyme [74] et que votre santé est aussi bonne que l'est la mienne. Pendant trois mois je n'ai rien reçu de notre ami Tschirnhaus et ce manque de nouvelles m'avait fait craindre qu'allant d'Angleterre en France, il ne lui fût arrivé malheur. Mais je viens d'avoir la joie de recevoir de lui une lettre et, selon son désir, je dois vous en communiquer le contenu en même temps que je vous transmets, avec ses salutations les meilleures, la nouvelle qu'il est arrivé à bon port à Paris, qu'il s'y est rencontré avec M. Huygens, comme nous l'y avions engagé, et s'est en tout si bien recommandé à lui qu'il a tout à fait acquis son estime. Notre ami a dit à M. Huygens que vous lui aviez recommandé de rechercher son entretien et quel grand cas vous faisiez de sa personne, ce qui a été fort agréable à M. Huygens et l'a conduit à répondre que, de son côté, il avait pour vous beaucoup d'estime et avait récemment reçu de vous le Traité théologico-politique très apprécié de beaucoup de gens en France. M. Huygens a demandé avec intérêt si d'autres ouvrages du même auteur n'avaient pas été publiés, à quoi Tschirnhaus a répondu qu'il ne connaissait que l'exposition des Principes de la philosophie de Descartes (1re et 2e parties). Il n'a rien rapporté de plus à votre sujet et espère que cela aussi ne vous sera pas désagréable. Tout dernièrement Huygens a fait appeler Tschirnhaus et lui a dit

que M. Colbert cherchait quelqu'un qui pût instruire son fils dans les mathématiques, et que, si une situation de cette sorte convenait à notre ami, il la lui ferait obtenir. A cette offre Tschirnhaus a répondu en demandant d'abord un délai, puis en se déclarant prêt à accepter. Huygens lui a rapporté en retour que M. Colbert l'agréait d'autant plus volontiers qu'ignorant le français il aurait à parler latin à son élève.

Quant à l'objection faite en dernier lieu, Tschirnhaus répond que le peu de mots qu'à votre instigation je lui avais écrits, lui ont fait comprendre beaucoup mieux ce que vous vouliez dire, et qu'il avait déjà de son côté formé les mêmes pensées (à savoir que l'explication peut être admise particulièrement pour ces deux modes). Mais deux raisons l'avaient engagé à suivre la pensée contenue dans son objection : en premier lieu la proposition 5 et la proposition 7 du livre II lui semblent se contredire, car dans la prop. 5 il est affirmé que les objets auxquels les idées se rapportent sont par rapport aux idées elles-mêmes des causes efficientes et cette relation de causalité paraît être écartée dans la démonstration du lemme par une référence à l'axiome 4 de la partie I. A moins (ce que je croirais plus volontiers) que je ne fasse de cet axiome une application contraire à l'intention de l'auteur, et cela, je serais très heureux que l'auteur lui-même voulût bien me le montrer, si ses affaires le lui permettent. Le deuxième motif qui m'a empêché d'accepter l'explication proposée, c'est que, entendu comme il l'est par l'auteur, l'attribut de la pensée a une extension bien plus grande que les autres attributs. Or puisque chacun des attributs fait partie de l'essence de Dieu comment l'admettre sans contradiction ? Je dois ajouter au moins qu'à juger des autres esprits par le mien, les prop. 7 et 8 du livre II seront très difficilement comprises, et cela pour cette raison que l'auteur juge bon (ces propositions lui ayant paru, je n'en doute pas, très simples) de résumer en si peu de mots et sans explications les démonstrations qu'il y a jointes.

Tschirnhaus rapporte aussi qu'il a trouvé à Paris un homme remarquablement instruit, versé dans diverses sciences et libre des préjugés ordinaires de la théologie. C'est Leibniz qu'il s'appelle et Tschirnhaus s'est lié avec lui intimement, la raison d'être de cette amitié étant qu'ils travaillent ensemble au perfectionnement de leur entendement et pensent que rien ne peut être meilleur et plus utile. Leibniz est, paraît-il, particulièrement exercé à l'étude

des questions morales et il en parle sans subir la pression d'aucun sentiment, sous la seule dictée de la raison. Il a aussi beaucoup de connaissances en physique et a fort étudié cette partie de la métaphysique où il est traité de Dieu et de l'âme. Enfin conclut Tschirnhaus, ce Leibniz mérite au plus haut point que vos écrits lui soient, avec votre permission, communiqués et cette communication paraît à notre ami devoir être avantageuse pour vous, ainsi qu'il promet de le montrer amplement, si vous l'avez pour agréable. Dans le cas contraire n'ayez aucune inquiétude, il tiendra sa promesse de garder entièrement par-devers lui vos écrits et il n'en a pas jusqu'ici fait la moindre mention. Ce même Leibniz fait grand cas du Traité théologico-politique et vous a écrit à son sujet une lettre si vous vous le rappelez. Je vous demanderai donc de vouloir bien, à moins d'un motif contraire et impérieux, autoriser cette communication et aussi de me faire connaître au plus tôt votre décision afin que je puisse, ayant reçu votre réponse, écrire à notre ami Tschirnhaus. Je le ferai volontiers mardi soir à moins que des empêchements graves ne vous obligent à différer votre réponse.

M. Bresser[75], de retour de Clèves, a envoyé une grande quantité de bière de son pays; je l'ai engagé à vous en adresser une demi-tonne, ce qu'il m'a promis de faire en me chargeant de ses salutations les plus amicales pour vous. Je vous prie enfin d'excuser la rudesse du style et la précipitation de l'écriture, et aussi de me considérer comme étant tout à vos ordres et désireux d'une occasion de vous prouver que je suis, Monsieur, votre serviteur tout dévoué.

G. H. Schuller.
Amsterdam, le 14 novembre 1675.

LETTRE LXXI

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

Henri Oldenburg.

Autant que je puis en juger par votre dernière lettre, l'édition du livre que vous destiniez au public, est en péril. Je ne puis qu'approuver votre décision d'éclaircir et d'adoucir les passages du Traité théologico-politique qui

semblent pouvoir choquer les lecteurs. Ce sont, en premier lieu, à ce que je pense, ceux dans lesquels il est parlé de Dieu et de la nature en termes ambigus qui vous exposent au reproche, que beaucoup vous adressent, de confondre Dieu et la nature. De plus vous semblez ôter toute autorité et toute valeur aux miracles et cependant, suivant la conviction de presque tous les chrétiens, c'est sur eux seuls que peut reposer la certitude de la révélation divine. On dit encore que vous cachez votre opinion sur Jésus-Christ Rédempteur du monde, seul Médiateur entre Dieu et les hommes, sur son Incarnation et son Holocauste, et l'on demande que vous déclariez ouvertement votre pensée sur ces trois points. Si vous le faites et donnez satisfaction aux chrétiens sensés et raisonnables, je crois que vos affaires seront à l'abri du danger. J'ai tenu par cette courte lettre à vous le faire savoir, moi qui vous suis tout dévoué. Adieu.

Le 15 novembre 1675.

P.-S. — Faites, je vous prie, que je sache que ces lignes vous sont bien parvenues.

LETTRE LXXII

AU TRÈS SAVANT G. H. SCHULLER

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA LETTRE LXX

Ami très honoré,

Il m'a été fort agréable d'apprendre par votre lettre, reçue aujourd'hui, que vous étiez en bonne santé et que notre ami Tschirnhaus avait effectué heureusement son voyage en France. Il a eu dans ses conversations avec M. Huygens à mon sujet une conduite prudente, à mon jugement, et je suis très heureux qu'il ait trouvé une si bonne occasion d'atteindre le but qu'il se proposait. Quant à la contradiction qu'il trouve entre l'axiome 4 de la partie I et la prop. 5 de la partie II, je ne l'aperçois pas. Dans la proposition en effet, il est affirmé que l'idée de toute essence a pour cause Dieu en tant qu'il est considéré

comme chose pensante, dans l'axiome, que la connaissance ou l'idée de l'effet dépend de la connaissance ou de l'idée de la cause. Mais, à dire vrai, je ne comprends pas très bien ce que vous voulez dire et je pense qu'il y a une inadvertance de plume soit dans votre lettre, soit dans l'exemplaire que possède Tschirnhaus. Vous écrivez en effet que d'après la prop. 5 les objets auxquels se rapportent les idées sont cause efficiente des idées elles-mêmes, alors que cela précisément est nié dans cette proposition. C'est de là, je pense, que vient toute la confusion, et je pense inutile en conséquence d'en écrire plus longuement pour le moment. J'attendrai que vous m'ayez expliqué plus clairement la pensée de Tschirnhaus, et il me faut savoir aussi s'il a un exemplaire correct.

Je crois connaître par correspondance ce Leibniz dont il vous parle dans sa lettre, mais j'ignore quel motif il a eu d'aller en France étant conseiller à Francfort. Autant que je puis le conjecturer par ses lettres, il m'a paru être un homme d'esprit libéral et versé dans toutes les sciences. Je croirais inconsidéré cependant de lui communiquer si vite mes écrits. Je voudrais savoir d'abord ce qu'il fait en France et connaître le jugement que portera sur lui notre ami Tschirnhaus, quand il l'aura fréquenté plus longtemps et aura de son caractère une connaissance plus intime. Je vous prie d'ailleurs de saluer en mon nom notre ami, et je me mets entièrement à sa disposition pour tout service qu'il aurait à me demander.

Je vous félicite de l'arrivée ou du retour de M. Bresser notre ami très honoré, je le remercie de la bière promise et lui en témoignerai ma gratitude par tout moyen en mon pouvoir. Je n'ai pas tenté de mettre à l'épreuve le procédé de votre parent et ne crois pas que le désir m'en vienne. Plus en effet j'y pense, plus je me persuade que vous n'avez pas fabriqué de l'or, mais avez mis à part un peu d'or qui s'était d'une façon dissimulée mêlé à l'antimoine. Je reviendrai sur ce point pour vous en parler plus longuement, je suis en ce moment court de temps. Si en attendant je puis vous être de quelque service, vous trouverez toujours en moi un ami et tout dévoué

B. DE SPINOZA.

La Haye, le 18 novembre 1675.

LETTRE LXXIII

AU TRÈS NOBLE ET SAVANT HENRI OLDENBURG

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA LETTRE LXXI.

J'ai reçu samedi dernier seulement votre courte lettre du 15 novembre. Vous vous contentez d'indiquer les passages du Traité théologico-politique qui ont choqué les lecteurs. J'espérais cependant apprendre quelles sont les opinions qui leur semblent, ainsi que vous m'en aviez averti, ruiner la pratique de la piété. Mais pour vous exprimer ouvertement ma pensée sur les trois chefs que vous notez, je vous dirai que j'entretiens en moi, sur Dieu et sur la nature, une opinion très éloignée de celle que les nouveaux chrétiens ont accoutumé de défendre. Je crois que Dieu est, de toutes choses, cause immanente comme on dit, et non cause transitive. J'affirme, dis-je, avec Paul, et peut-être avec tous les philosophes anciens, bien que d'une autre façon, que toutes choses sont et se meuvent en Dieu, j'ose même ajouter que telle fut la pensée de tous les anciens Hébreux autant qu'il est permis de le conjecturer d'après quelques traditions, malgré les altérations qu'elles ont subies. Toutefois croire, comme le font quelques-uns, que le Traité théologico-politique se fonde sur ce principe que Dieu et la nature (par où l'on entend une certaine masse ou matière corporelle) sont une seule et même chose, c'est se tromper complètement. Quant aux miracles, je suis convaincu que l'on peut fonder la certitude de la révélation divine sur la seule sagesse de ses enseignements et non sur des miracles, c'est-à-dire sur l'ignorance, thèse que j'ai assez abondamment développée au chapitre VI. J'ajouterai volontiers ici qu'entre la religion et la superstition je reconnais, comme différence principale, que celle-ci repose sur l'ignorance, celle-là sur la sagesse. C'est pour cette raison que les chrétiens, à mon avis, se distinguent des autres hommes, non par la foi ni par la charité, non plus que par les autres fruits de l'Esprit-Saint, mais seulement par l'opinion : comme tous les autres en effet, ils n'opposent à leurs adversaires que des miracles, c'est-à-dire l'ignorance

qui est la source de toute malice, et changent ainsi en superstition leur foi même véritable. Mais je doute fort que les rois consentent jamais à appliquer un remède à ce mal. Enfin, pour vous dire franchement ma pensée sur le troisième chef, je ne crois pas du tout nécessaire pour le salut de connaître le Christ selon la chair. Mais il en est tout autrement du fils éternel de Dieu, c'est-à-dire de la sagesse éternelle qui s'est manifestée en toutes choses, principalement dans l'âme humaine et, plus que nulle part ailleurs, dans Jésus-Christ. Nul en effet, sans cette sagesse, ne peut parvenir à l'état de béatitude puisque seule elle enseigne ce qui est vrai, ce qui est faux, ce qui est bien et ce qui est mal. Et parce que, ainsi que je l'ai dit, cette sagesse s'est manifestée au plus haut point par Jésus-Christ, ses disciples l'ont prêchée dans la mesure où elle leur a été révélée par lui et ils ont montré qu'ils pouvaient se glorifier plus que les autres hommes de posséder cet esprit du Christ. Quant à ce qu'y ajoutent certaines Églises, à savoir que Dieu a pris une nature humaine, j'ai averti expressément que j'ignore ce qu'elles veulent dire; bien plus, à parler franc, leur langage ne me paraît pas moins absurde que si l'on disait qu'un cercle a revêtu la forme d'un carré. Voilà qui suffit, je pense, à expliquer ma pensée sur ces trois points. A vous de voir si ces explications pourront convenir aux chrétiens que vous connaissez. Adieu.

LETTRE LXXIV

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE.

Vous me reprochez ma brièveté excessive, je vais cette fois réparer ma faute en étant trop long. Ainsi que je le vois par votre lettre, vous vous attendiez que je fisse connaître par une lettre celles de vos opinions qui semblent ruiner la pratique de la piété chez vos lecteurs. Je vous dirai ce qui les choque le plus. Vous semblez introduire une nécessité fatale en toutes choses et dans toutes les actions, et les gens se disent qu'une fois cela posé, tout ce

qui fait la force des lois, des vertus et de la religion, tombe, que les récompenses et les peines deviennent choses vaines. Ils jugent que, s'il y a contrainte ou nécessité, tout devient excusable et qu'en conséquence nul ne serait plus sans excuse au regard de Dieu. Car si nous sommes conduits par le destin, si la marche des choses est entièrement déterminée, inéluctable, comme si la pression d'une inflexible main s'exerçait sur nous, quelle place faire à la faute et au châtiment ? Ils n'arrivent pas à le comprendre. De quel outil se servir pour aplanir ce nœud, cela est bien difficile à dire. Si vous savez quelque moyen de sortir de cet embarras et si vous vouliez nous l'apprendre, vous combleriez mon désir.

Quant à cette opinion de vous que vous avez bien voulu me faire connaître sur les trois points signalés par moi, elle donne lieu aux questions que voici : 1° En quel sens tenez-vous pour synonymes et équivalents les mots de *miracle* et d'*ignorance* comme vous semblez le dire dans votre dernière lettre.

La résurrection de Lazare et celle de Jésus-Christ sont des choses qui semblent être au-dessus des choses de la nature créée et ne pouvoir être attribuées qu'à la seule puissance de Dieu, et ce qui dépasse les limites d'une intelligence finie, enfermée dans certaines bornes, est-il donc nécessairement l'indice d'une ignorance coupable ? Ne croyez-vous pas qu'il convient à un esprit créé, à un savoir créé, de reconnaître dans un esprit incréé, dans la divinité suprême, une science et un savoir capables de pénétrer où ils ne pénètrent pas et de faire des choses dont nous, chétifs humains, ne pouvons rendre compte, par des moyens pour nous inexplicables ? Nous sommes des hommes, rien d'humain, semble-t-il, ne doit nous paraître étranger. En second lieu puisque vous avouez ne pouvoir comprendre que Dieu ait réellement pris une nature humaine, qu'il me soit permis de vous demander comment vous entendez les passages de notre Évangile et de l'Épître aux Hébreux dont l'un affirme que *le Verbe s'est fait chair*, et l'autre que *le Fils de Dieu a assumé la nature non des anges mais de la postérité d'Abraham*. Et tout le texte de l'Évangile tend, à mon avis, à établir que ce fils unique de Dieu s'est en tant que λόγος (à la fois Dieu et en Dieu) manifesté sous une forme humaine et a payé pour nous pécheurs l'ἀντίλυτρον, le prix du rachat par sa passion et sa mort. Je voudrais bien savoir de vous ce qu'il faut dire de ces doctrines et d'autres semblables, si l'on veut

que l'Évangile et la religion chrétienne à laquelle vous êtes favorable, je crois, conservent leur vérité.

J'étais résolu à vous écrire davantage, mais des visiteurs amis viennent m'interrompre et il y aurait impolitesse de ma part à ne pas m'acquitter envers eux des devoirs de l'hospitalité. Toutefois les observations que j'ai réunies dans cette lettre suffisent, et même peut-être paraîtront-elles fastidieuses à un philosophe tel que vous. Adieu donc. Croyez-moi l'admirateur persévérant de votre érudition et de votre science.

Londres, le 16 décembre 1675.

LETTRE LXXV

AU TRÈS NOBLE ET TRÈS SAVANT HENRI OLDENBURG

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur,

Je vois enfin quelle est cette thèse que vous me demandiez de ne pas divulguer, mais comme elle est le fondement principal de toutes les théories contenues dans le Traité que j'avais dessein de publier, je veux expliquer en quelle manière j'affirme la nécessité fatale de toutes choses et de toutes actions. Je ne soumets Dieu à aucun *fatum,* mais je conçois toutes choses comme suivant avec une nécessité inéluctable de la nature de Dieu, comme tous conçoivent qu'il suit de la nature de Dieu qu'il se connaît lui-même. Nul ne nie que ce soit là une conséquence nécessaire de la nature de Dieu et cependant nul ne croit que Dieu se connaît lui-même en vertu d'une contrainte qu'exercerait sur lui un *fatum,* mais avec une liberté entière bien que nécessairement.

D'autre part cette nécessité inévitable des choses ne supprime ni la loi divine ni les lois humaines. Les enseignements moraux, qu'ils reçoivent ou non de Dieu une forme juridique, sont toujours divins et salutaires, et le bien qu'engendre la vertu et l'amour de Dieu, qu'il nous vienne de Dieu conçu comme un juge, ou découle de la nécessité de la nature divine, n'en sera ni plus ni moins désirable, comme en revanche les maux qu'engendrent les

actions et les passions mauvaises, ne sont pas moins à redouter parce qu'ils en découlent nécessairement et enfin, que nos actions soient nécessaires ou qu'il y ait en elles de la contingence, c'est toujours l'espérance et la crainte qui nous conduisent.

Les hommes ne sont, ajouterai-je, inexcusables devant Dieu que pour cette seule raison qu'ils sont en son pouvoir comme la terre est au pouvoir du potier qui, de la même matière, tire des vases dont les uns sont faits pour l'honneur, les autres pour le déshonneur. Si vous voulez accorder quelque attention à ces brefs énoncés, je ne doute pas que vous ne puissiez répondre à tous les arguments qu'on a coutume de m'opposer; j'en ai fait l'expérience avec plus d'un.

J'ai tenu pour choses équivalentes les miracles et l'ignorance parce que ceux qui entreprennent de fonder l'existence de Dieu et de la religion sur les miracles, veulent démontrer l'obscur par le plus obscur et introduisent une façon nouvelle de raisonner : ce n'est plus la réduction à l'impossible, comme on dit, mais à l'ignorance. J'ai d'ailleurs, si je ne me trompe, suffisamment expliqué mon sentiment sur les miracles dans le *Traité théologico-politique*. J'ajouterai seulement cette observation : le Christ n'est pas apparu ni au Sénat, ni à Pilate, ni à aucun infidèle, mais seulement aux saints; si vous voulez bien y faire attention, si vous considérez que Dieu n'a ni droite ni gauche, et qu'il n'est point en un lieu, mais partout, par essence, que la nature est partout identique à elle-même, que Dieu ne se manifeste pas hors du monde dans l'espace imaginaire que l'on se forge, qu'enfin l'assemblage du corps humain est astreint par le seul poids de l'air à se mouvoir dans des limites déterminées, vous verrez sans peine que cette apparition du Christ ne diffère pas de l'apparition de Dieu à Abraham, quand ce dernier vit trois hommes et les invita à dîner. Mais, direz-vous, tous les Apôtres ont cru sans réserve que le Christ était ressuscité d'entre les morts et était réellement monté au ciel. Je ne le nie pas : Abraham aussi a cru que Dieu avait pris chez lui un repas et tous les Israélites ont cru que Dieu, s'enveloppant de feu, était descendu du ciel sur le mont Sinaï et leur avait parlé directement, alors que, dans tous ces cas et dans plusieurs autres, il ne s'agissait que d'apparitions ou de révélations adaptées à la compréhension et aux opinions des hommes et par où Dieu a voulu leur révéler sa pensée. Je conclus donc que la résurrection du Christ d'entre les morts fut

en réalité toute spirituelle, et n'a été révélée qu'aux seuls fidèles par un moyen à leur portée; j'entends par là que le Christ est entré en possession de l'éternité et qu'il s'est levé d'entre les morts (je prends ces mots au sens où le Christ les a pris quand il a dit : « *laissez les morts enterrer les morts* »), du fait même que, par sa vie et par sa mort, il a donné l'exemple d'une sainteté unique; j'entends aussi qu'il tire ses disciples d'entre les morts pour autant qu'ils suivent son exemple. Il ne serait pas difficile d'expliquer par ce principe tous les enseignements de l'Évangile. Bien plus, le chapitre 15 de la première Épitre aux Corinthiens ne souffre pas d'autre interprétation, et les raisonnements de Paul ne peuvent se comprendre qu'à la lumière de ce principe, tandis qu'ils paraissent sans force quand on en suit un autre, et sont alors aisément réfutés, et je pourrais ajouter que les chrétiens interprètent en un sens spirituel ce que les Juifs prennent au sens matériel. Je reconnais avec vous la faiblesse humaine. Mais à vos questions qu'il me soit permis de répondre en vous demandant si nous avons, nous humains chétifs, une connaissance de la nature telle que nous puissions déterminer jusqu'où s'étendent sa force et sa puissance et ce qui est au-dessus d'elles. Nul ne peut sans arrogance porter de jugement à cet égard. Ce n'est donc pas un excès de présomption de vouloir, autant qu'on le peut, expliquer les miracles par des causes naturelles; pour ceux que nous ne pouvons expliquer et dont on ne peut pas non plus démontrer l'absurdité, le meilleur parti sera de suspendre son jugement, et d'appuyer la religion, comme je l'ai dit, sur la seule sagesse de la doctrine enseignée. Vous croyez que les passages de l'Évangile de Jean et de l'Épître aux Hébreux que vous alléguez, sont en opposition avec le langage que je tiens moi-même, parce que vous mesurez à un mètre emprunté aux langages d'Europe des phrases tout orientales. Bien que Jean ait écrit son Évangile en grec, il hébraïse cependant. Quoi qu'il en soit, croyez-vous quand l'Écriture dit que Dieu s'est manifesté dans une nuée ou qu'il habitait le tabernacle et le temple, que Dieu lui-même ait pris en lui la nature d'une nuée, celle du tabernacle et celle du temple? Ce que le Christ dit de plus grand de lui-même, c'est qu'il est le temple de Dieu, et cela parce que Dieu, comme je l'ai montré dans ce qui précède, s'est manifesté principalement dans le Christ. C'est ce que Jean a voulu dire en se servant d'expressions plus fortes : le Verbe s'est fait chair. Mais assez sur ce sujet.

LETTRE LXXVI

A MONSIEUR ALBERT BURGH

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA LETTRE LXVII

Ce qui, relaté par d'autres, m'avait paru à peine croyable, votre lettre me le fait connaître; non seulement vous êtes devenu membre de l'Église romaine, mais vous êtes au premier rang de ceux qui militent pour elle, et déjà vous avez appris à insulter les adversaires, à invectiver insolemment contre eux. J'avais le dessein de ne pas répondre, certain que j'étais que, pour vous ramener à vous-même et aux vôtres, le temps seul, non le raisonnement, aurait assez de force; je laisse de côté d'autres motifs que vous-même approuviez quand nous nous entretenions de Stensen [76] dont maintenant vous suivez les traces. Quelques amis cependant, de ceux qui avaient avec moi fondé de grandes espérances sur vos remarquables dons de nature, m'ont instamment prié de remplir mon office d'ami, de penser à ce que vous fûtes plutôt qu'à ce que vous êtes devenu; ces discours et d'autres semblables m'ont décidé à vous écrire quelques lignes que je vous prie de lire avec patience.

Je ne vous parlerai pas ici, pour vous détourner des Prêtres et des Pontifes, des vices qu'ont accoutumé de leur reprocher les ennemis de l'Église romaine. C'est un mauvais sentiment très commun qui inspire cette sorte d'attaques, et il est plus propre à faire naître l'irritation que la persuasion. J'irai plus loin : j'accorde qu'on trouve dans l'Église romaine plus d'hommes de haute culture et de vie irréprochable que dans aucune autre Église chrétienne : plus nombreux sont en effet les membres de cette Église, d'où cette conséquence qu'on y trouve plus d'hommes de toute condition. Mais vous ne pourrez nier, à moins qu'avec la raison vous n'ayez aussi perdu la mémoire, qu'il y a en toute Église beaucoup d'hommes très dignes d'estime, honorant Dieu par la justice et la charité : vous en trouvez parmi les Luthériens, les Réformés, les Mennonites, les Enthousiastes, et, pour ne pas en nommer d'autres, vous

avez, vous ne l'ignorez pas, des parents qui, au temps du duc d'Albe, ont souffert pour leur foi tous les genres de supplices d'une âme égale et en gardant leur liberté d'esprit. Vous devez donc reconnaître que la sainteté de la vie n'appartient pas en propre à l'Église romaine, mais est commune à tous. Et puisque (pour parler comme l'Apôtre Jean, Épître I, chapitre 4, verset 13) c'est à cela que nous connaissons que Dieu demeure en nous, et que nous demeurons en Dieu, il en résulte que tout ce par où l'Église romaine se distingue, est entièrement superflu et ne repose en conséquence que sur la superstition seule. Le signe unique et très certain de la vraie foi catholique et de la possession véritable du Saint-Esprit, c'est, comme je l'ai dit avec Jean, la justice et la charité : où on les trouve, le Christ est réellement, où elles manquent, le Christ est absent. Car nous ne pouvons être conduits à l'amour de la justice et de la charité que par l'Esprit du Christ. Si vous aviez pris la peine d'examiner droitement ces vérités, vous ne vous seriez pas perdu et vous n'auriez pas plongé dans la tristesse vos parents qui maintenant déplorent votre destin.

Pour revenir à votre lettre, vous déplorez au commencement que je me sois laissé circonvenir par le Prince des Esprits malins. Ne vous tourmentez pas, je vous en prie, et ressaisissez-vous. Quand vous étiez en possession de votre raison, vous admettiez, sauf erreur, un Dieu infini par la vertu duquel toutes choses existent et se conservent. Et voici maintenant que vous rêvez d'un Prince ennemi de Dieu, voici que ce Prince, contre la volonté de Dieu, circonvient et trompe la plupart des hommes (les bons sont rares en effet) que Dieu, pour cette raison, livre à ce maître de crimes pour qu'il leur inflige des tourments éternels. La justice divine souffre donc que le Diable trompe les hommes impunément; mais elle s'oppose à ce que demeurent impunis les malheureux trompés par le Diable.

Encore ces absurdités seraient-elles supportables si vous adoriez un Dieu infini et éternel et non celui que Châtillon, dans la ville appelée Tiénen en flamand, a donné impunément à manger à ses chevaux [77]. Et vous me plaignez, malheureux que vous êtes! Et vous traitez de chimère une philosophie que vous ne connaissez même pas! O jeune insensé, qui a pu vous égarer à ce point que vous croyiez avaler et avoir dans les entrailles l'être souverain et éternel?

Vous voulez raisonner cependant et vous me demandez comment je sais que ma philosophie est la meilleure entre toutes celles qui ont jamais été, sont et seront enseignées

dans le monde. Ce serait plutôt à moi de vous poser la question. Je ne prétends pas avoir trouvé la philosophie la meilleure, mais je sais que j'ai connaissance de la vraie. Me demanderez-vous comment je le sais. Je répondrai : de la même façon que vous savez que les trois angles d'un triangle égalent deux droits, et nul ne dira que cela ne suffit pas, pour peu que son cerveau soit sain et qu'il ne rêve pas d'esprits impurs nous inspirant des idées fausses semblables à des idées vraies ; car le vrai est à lui-même sa marque et il est aussi celle du faux.

Mais vous qui prétendez avoir trouvé la religion la meilleure ou plutôt les hommes les meilleurs et vous être absolument abandonné à eux, comment savez-vous qu'ils sont les meilleurs parmi tous ceux qui professent, ont professé ou professeront d'autres religions ? Avez-vous examiné toutes les religions tant anciennes que nouvelles, qui sont professées ici, dans l'Inde ou dans le monde entier ? Et à supposer même que vous les ayez examinées comme il se doit, comment savez-vous que vous avez choisi la meilleure ? Puisque vous ne pouvez donner de votre foi une justification rationnelle, direz-vous que vous vous reposez sur le témoignage intérieur de l'Esprit de Dieu et que les autres sont circonvenus et trompés par le Prince des Esprits malins ? Mais tous ceux qui n'appartiennent pas à l'Église romaine disent de leur religion avec tout autant de droits ce que vous-même dites de la vôtre !

Ce que vous ajoutez sur le consentement unanime de myriades d'hommes et la suite ininterrompue de l'Église, c'est le refrain même des Pharisiens. Avec une confiance qui ne le cède en rien à celle des partisans de Rome, ils invoquent des myriades de témoins lesquels, non moins obstinément que ceux de Rome, rapportent comme faits d'expérience ce qu'ils ont entendu dire. Et ils font remonter leur lignée jusqu'à Adam. Ils exaltent avec la même arrogance leur Église qui s'est maintenue jusqu'à ce jour, immuable dans sa solidité, malgré l'hostilité des Gentils et des chrétiens. C'est l'antiquité surtout de cette Église qui fait leur force. Ils clament tout d'une voix qu'ils ont des traditions reçues de Dieu lui-même, et qu'ils gardent la Parole de Dieu parlée et non écrite. Nul ne peut nier que tous les hérétiques sont issus d'eux et que les Pharisiens sont demeurés fidèles à eux-mêmes pendant des milliers d'années, non du tout par l'effet d'une contrainte exercée par l'État mais par le seul effet de la superstition. Mais ce qui les enorgueillit le plus, c'est qu'ils comptent plus de

martyrs que n'importe quelle race, et que tous les jours s'accroît le nombre de ceux d'entre eux qui pâtissent avec une constance extraordinaire pour la foi qu'ils confessent. Parmi bien d'autres il en est un que j'ai connu moi-même : Juda dit le confesseur qui, alors qu'on le croyait déjà mort, commença de chanter le psaume : *O Dieu, je remets mon âme entre vos mains*, et expira en chantant.

Je reconnais tous les avantages politiques de la discipline tant célébrée par vous que l'Église romaine a instituée, et aussi le profit matériel que beaucoup en tirent. Nulle ne me paraîtrait mieux faite pour tromper le peuple inculte et exercer une domination sur les âmes, si n'existait pas la discipline de l'Église musulmane qui, à cet égard, l'emporte de beaucoup : depuis son origine en effet, cette superstition n'a pas connu de schisme.

A bien calculer, seul a quelque force votre troisième argument en faveur des chrétiens : des hommes ignorants et de condition misérable ont pu convertir le monde presque entier à la foi du Christ. Toutefois cet argument milite en faveur non de l'Église romaine, mais de tous ceux qui confessent le nom du Christ.

Admettons cependant que toutes les raisons que vous donnez n'aient de valeur que pour la seule Église romaine. Pourrez-vous établir mathématiquement par là l'autorité de cette Église ? Comme il s'en faut de beaucoup que vos raisons aient cette force, pourquoi voulez-vous donc que je croie mes démonstrations inspirées par le Prince des Esprits malins, les vôtres par Dieu ? Quand je vois surtout (et votre lettre le montre clairement) que, si vous êtes l'esclave de cette Église, ce n'est pas tant l'amour de Dieu qui vous pousse, que la crainte de l'enfer, seule cause de la superstition. Votre humilité est-elle donc si grande que, dépourvu de toute confiance en vous-même, vous vous reposiez entièrement sur d'autres ? Mais ces autres, eux aussi, ont des adversaires qui les condamnent. M'accuserez-vous d'arrogance et d'orgueil parce que j'use de la raison et me repose sur ce véritable Verbe de Dieu qui est dans l'âme et ne peut jamais être altéré ni corrompu ?

Laissez donc cette superstition funeste, et reconnaissez la raison que Dieu vous a donnée ; cultivez-la si vous ne voulez pas vous ranger parmi les brutes. Cessez, je le répète, d'appeler mystères d'absurdes erreurs, et de confondre piteusement l'inconnu, le non encore connu avec des croyances dont l'absurdité est démontrée, tels les terribles secrets de cette Église que vous croyez surpasser d'autant

plus l'entendement qu'ils choquent davantage la droite raison.

Le principe du Traité théologico-politique, à savoir que l'Écriture doit s'expliquer par l'Écriture seule, ce principe que, si bruyamment et sans raison, vous prétendez être faux, n'est pas seulement supposé, la vérité en est établie apodictiquement, principalement au chapitre VII, où sont réfutées aussi les opinions adverses. Ajoutez-y les démonstrations données à la fin du chapitre XV. Si vous voulez bien les lire avec attention et aussi examiner l'histoire de l'Église (dont vous semblez être très ignorant), de façon à voir combien de contre-vérités sont contenues dans les livres pontificaux, et par quel destin, quels artifices, le pontife romain, six cents ans après la naissance du Christ, a conquis le commandement de l'Église, je ne doute pas que vous ne veniez à résipiscence. De cœur je voudrais qu'il en fût ainsi. Adieu.

LETTRE LXXVII

A MONSIEUR B. DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

εὖ πράττειν

RÉPONSE A LA LETTRE LXXV

Vous avez touché juste : la raison pour laquelle je ne voudrais pas que cette nécessité fatale de toutes choses fût admise par le vulgaire, c'est la crainte que j'ai que la vertu n'ait à en souffrir et que les récompenses et les peines ne perdent toute valeur. Les explications contenues à ce sujet dans votre dernière lettre ne me paraissent pas encore concluantes et ne donnent pas apaisement à l'esprit. Si, dans toutes nos actions, dans celles qui sont morales comme dans celles que commande la nature, nous sommes, nous autres hommes, dans le pouvoir de Dieu comme l'argile dans la main du potier, de quel droit l'un de nous peut-il être accusé pour avoir agi de telle façon ou de telle autre, alors qu'il lui était de toute impossibilité d'agir autrement ? N'est-ce pas Dieu seul que nous pouvons accuser : Ton destin inflexible, ton pouvoir irrésistible nous a entraînés à agir de cette façon et nous ne pouvions faire autrement. Pourquoi donc, et de quel droit nous accables-tu des peines

les plus sévères ? Nous ne pouvions nous y soustraire d'aucune façon puisque c'est toi l'unique ouvrier, toi qui diriges tout suivant ta volonté et ton bon plaisir avec une suprême nécessité. Vous dites que les hommes sont inexcusables devant Dieu pour cette seule raison qu'ils sont au pouvoir de Dieu. Pour ma part je retournerais entièrement l'argument et je dirais avec plus de raison, ce semble : les hommes sont entièrement excusables parce qu'ils sont au pouvoir de Dieu. Il est facile à tous de dire en effet : inéluctable est ta puissance, ô Dieu : je dois donc être excusé de n'avoir pas agi autrement.

En outre en maintenant que les miracles et l'ignorance sont choses équivalentes, vous semblez enfermer dans les mêmes bornes la puissance de Dieu et la science si limitée des hommes, même des plus pénétrants, comme si Dieu ne pouvait rien faire, rien produire dont les hommes ne puissent rendre compte par un effort de leur esprit. Ajoutez que cette histoire de la passion, de la mort, de l'ensevelissement, de la résurrection du Christ semble contée avec des couleurs si vives, que je ne craindrai pas de faire appel à votre conscience : croyez-vous que cette histoire doive être prise pour une allégorie ou à la lettre, étant donné que l'on est persuadé de sa vérité. Les circonstances relatées si clairement par les évangélistes à ce sujet semblent plutôt nous obliger à croire que cette histoire doit être prise à la lettre. Voilà quelles remarques j'ai voulu faire encore sur ce point, et je vous prie instamment de les excuser et d'y répondre amicalement en toute franchise. M. Boyle renouvelle ses salutations empressées à votre adresse. Je vous exposerai une autre fois ce que fait la Société royale. Adieu, continuez à m'aimer.

Londres, le 16 janvier 1676.

LETTRE LXXVIII

AU TRÈS NOBLE ET SAVANT HENRI OLDENBURG

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur,

Ce que j'ai dit dans ma lettre précédente, que nous sommes inexcusables devant Dieu parce que nous sommes

au pouvoir de Dieu comme l'argile dans la main du potier, doit être entendu en ce sens que personne ne peut adresser de reproches à Dieu parce que Dieu lui a donné une nature faible ou une âme sans vigueur. Comme il serait absurde en effet que le cercle se plaignît parce que Dieu ne lui a pas donné les propriétés de la sphère, ou un enfant qui souffre de la pierre, parce que Dieu ne lui a pas donné un corps sain, de même un homme sans vigueur en son âme ne peut se plaindre parce que Dieu lui a refusé la force morale, la connaissance vraie et l'amour de Dieu lui-même, et lui a donné une nature si faible qu'il ne peut contenir et régler ses désirs. Rien de plus, en effet, n'appartient à la nature d'aucune chose que ce qui suit nécessairement de sa cause telle qu'elle est donnée. Que d'ailleurs il n'appartienne pas à la nature de tout homme d'avoir une âme forte et qu'il ne soit pas plus en notre pouvoir de posséder la santé du corps que celle de l'âme, nul ne peut le nier, à moins qu'il ne veuille s'inscrire en faux et contre l'expérience et contre la raison. Mais, insistez-vous, si les hommes pèchent par une nécessité de nature, ils sont donc excusables. Vous n'expliquez pas ce que vous voulez conclure de là. Voulez-vous dire que Dieu ne peut s'irriter contre eux ou qu'ils sont dignes de la béatitude, c'est-à-dire dignes d'avoir la connaissance et l'amour de Dieu ? Si c'est dans le premier sens je l'accorde entièrement : Dieu ne s'irrite pas, tout arrive selon son décret. Mais je ne vois pas que ce soit là une raison pour que tous parviennent à la béatitude : les hommes, en effet, peuvent être excusables et néanmoins privés de la béatitude et souffrir des tourments de bien des sortes. Un cheval est excusable d'être cheval et non homme. Qui devient enragé par la morsure d'un chien, doit être excusé à la vérité et cependant on a le droit de l'étrangler. Et qui, enfin, ne peut gouverner ses désirs, ni les contenir par la crainte des lois, bien qu'il doive être excusé en raison de sa faiblesse, ne peut cependant jouir de la paix de l'âme, de la connaissance et de l'amour de Dieu, mais périt nécessairement. Il n'est pas nécessaire ici, je pense, de faire observer que l'Écriture, quand elle dit que Dieu s'irrite contre les pécheurs, qu'il est le juge qui connaît des actions humaines, prend des décisions et rend des arrêts à leur sujet, parle d'une manière tout humaine et suivant les opinions reçues du vulgaire, parce que son but n'est pas d'enseigner la philosophie ni de rendre les hommes savants, mais de les rendre obéissants.

Je ne vois pas non plus comment, en prenant le miracle

et l'ignorance pour choses équivalentes, j'enferme la puissance de Dieu et la science des hommes dans les mêmes bornes. Comme vous d'ailleurs, j'entends la passion du Christ, sa mort et son ensevelissement, à la lettre, sa résurrection au contraire, en un sens allégorique. Je le reconnais, cette résurrection est contée par les Évangélistes avec des circonstances telles que nous ne pouvons douter qu'ils n'aient cru eux-mêmes que le corps du Christ s'était relevé de la mort et était monté au ciel pour siéger à la droite de Dieu, et que cela aurait pu être vu même par des infidèles s'ils s'étaient trouvés dans les lieux où le Christ est apparu à ses disciples. En cela toutefois les Évangélistes ont pu se tromper, comme il est arrivé à d'autres Prophètes, sans que la doctrine de l'Évangile soit atteinte par leurs erreurs. Paul en revanche, à qui le Christ est apparu plus tard, se félicite de connaître le Christ selon l'esprit et non selon la chair.

[Je vous remercie grandement du catalogue des livres de M. Boyle. Je compte savoir de vous à l'occasion des nouvelles de la Société royale] *. Adieu, croyez à toute mon affection et mon dévouement.

La Haye, le 7 février 1676.

LETTRE LXXIX

A MONSIEUR BENOIT DE SPINOZA

HENRI OLDENBURG.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Dans votre dernière lettre datée du 7 février, il y a encore quelques passages qui me semblent mériter un examen sévère. Vous me dites qu'un homme ne peut se plaindre de ce que Dieu lui ait refusé la connaissance vraie de Dieu et des forces suffisantes pour éviter les péchés, puisque rien n'appartient à la nature de chaque chose que ce qui suit nécessairement de sa cause. Je réponds : puisque Dieu, créateur des hommes, les a formés à son image, laquelle

* Les mots mis entre crochets ne se trouvent pas dans les *Opera posthuma*, mais dans une copie prise d'après l'original et dont Leibniz était détenteur.

semble contenir en sa définition la sagesse, la bonté et la puissance, il semble suivre de là qu'il est plus au pouvoir de l'homme d'avoir une âme saine qu'un corps sain, la santé du corps dépendant de principes mécaniques, celle de l'âme de la προαίρεσις et de la délibération. Vous ajoutez que les hommes peuvent être excusables et cependant tourmentés de bien des manières. Cela paraît dur à première vue, et ce que vous dites pour l'appuyer, qu'un chien devenu enragé parce qu'il a été mordu, est excusable à la vérité, mais est cependant mis à mort à bon droit, ne semble pas concluant : la mise à mort d'un chien enragé serait taxée de cruauté si elle n'était pas nécessaire pour préserver les autres chiens ou les autres animaux et les hommes eux-mêmes de la morsure de l'enragé. Au contraire, si Dieu donnait aux hommes une âme saine, comme il le peut, nulle contagion des vices ne serait à craindre. Et il paraît vraiment cruel que Dieu voue les hommes à des tourments éternels ou au moins à des tourments terribles devant durer un certain temps pour des péchés qu'il leur était entièrement impossible d'éviter. Ajoutez que tout le texte de l'Écriture Sainte paraît supposer et impliquer, qu'il est au pouvoir des hommes de s'abstenir des péchés; elle est remplie d'anathèmes et de promesses, d'annonces de récompenses et de châtiments. Si on rejette aussi cela on devrait dire de l'âme humaine qu'elle agit aussi mécaniquement que le corps humain.

Pour cette assimilation des miracles à l'ignorance que vous persistez à admettre, elle me paraît s'appuyer sur ce principe que la créature peut et doit avoir une vue claire de la puissance infinie et de la sagesse du créateur, j'ai la conviction la plus ferme qui se puisse, qu'il n'en est rien.

Enfin quand vous affirmez que la passion du Christ, sa mort et son ensevelissement doivent être entendus à la lettre, mais sa résurrection dans un sens allégorique, vous ne donnez aucune preuve à l'appui de votre thèse. La résurrection du Christ paraît être affirmée par les Évangiles aussi littéralement que le reste. Sur ce dogme de la résurrection repose toute la religion chrétienne et, si vous le supprimez, la mission du Christ et sa doctrine céleste tombent. Vous ne pouvez ignorer quelle peine a prise le Christ ressuscité d'entre les morts, pour convaincre ses disciples de la vérité de sa résurrection proprement dite. Vouloir tourner cela en allégorie, c'est comme si l'on voulait enlever toute vérité à l'histoire que raconte l'Évangile.

J'ai voulu reproduire ces objections dans l'intérêt de ma

liberté de philosopher, et je vous prie avec insistance de les prendre en bonne part.

Londres, le 11 février 1676.

Je vous parlerai longuement des travaux et des occupations actuelles de la Société royale si Dieu veut bien me donner vie et santé.

LETTRE LXXX

AU TRÈS SAVANT
ET TRÈS PÉNÉTRANT PHILOSOPHE B. DE SPINOZA

EHRENFR. WALTHER DE TSCHIRNHAUS.

Monsieur,

En premier lieu il m'est extrêmement difficile de concevoir comment on peut démontrer *a priori* l'existence de corps qui ont des mouvements et des figures alors que rien de tel ne se rencontre dans l'étendue quand on la considère absolument. En second lieu je voudrais apprendre de vous comment il faut entendre ce que vous énonciez dans la lettre sur l'Infini dans ces termes : *on ne conclut cependant pas que de telles grandeurs dépassent tout nombre par la multitude de leurs parties.* Tous les mathématiciens en effet me semblent démontrer au sujet de choses infinies de cette sorte que le nombre des parties dépasse tout nombre assignable et, dans l'exemple des deux cercles, que vous donnez en cet endroit, il ne semble pas que vous établissiez ce que vous aviez annoncé que vous établiriez. Vous montrez en effet seulement qu'ils ne tirent pas cette conclusion de la grandeur excessive de l'espace compris *et de ce que nous n'avons pas de maximum et de minimum dans ce cas.* Mais vous ne démontrez pas comme vous le vouliez, qu'ils ne le concluent pas de la multitude des parties. [J'ai appris de M. Leibniz que le précepteur du Dauphin de France, appelé Huet, un homme d'un savoir étendu, doit écrire sur la vérité de la religion et réfuter votre Traité théologico-politique. Adieu.] *

Le 2 mai 1676.

* Les mots entre crochets ne se trouvent pas dans les *Opera posthuma*, mais dans la traduction hollandaise ancienne de cet ouvrage.

LETTRE LXXXI

AU TRÈS NOBLE ET TRÈS SAVANT
EHRENFRIED WALTHER VON TSCHIRNHAUS

RÉPONSE À LA PRÉCÉDENTE

Monsieur,

Ce que j'ai dit dans ma lettre sur l'Infini, à savoir qu'on ne conclut pas de la multitude des parties qu'il y en ait une infinité, résulte manifestement de ce que, si l'infinité se concluait de la multitude des parties, nous ne pourrions en concevoir une multitude plus grande, leur multitude devant être plus grande que toute multitude donnée. Or cela est faux, car, dans l'espace total compris entre deux cercles ayant des centres différents, nous concevons une multitude de parties deux fois plus grandes que dans la moitié de cet espace, et cependant le nombre des parties aussi bien de la moitié que de l'espace total est plus grand que tout nombre assignable.

De l'étendue maintenant telle que la conçoit Descartes, c'est-à-dire comme une masse au repos, il n'est pas seulement difficile, ainsi que vous le dites, mais complètement impossible de tirer par démonstration l'existence des corps. La matière au repos, en effet, persévérera dans son repos autant qu'il est en elle et ne sera mise en mouvement que par une cause extérieure plus puissante. Pour cette raison je n'ai pas craint d'affirmer jadis que les principes des choses de la nature admis par Descartes sont inutiles, pour ne pas dire absurdes.

La Haye, le 5 mai 1676,

LETTRE LXXXII

AU TRÈS PÉNÉTRANT
ET TRÈS SAVANT PHILOSOPHE B. DE SPINOZA

EHRENFRIED WALTHER VON TSCHIRNHAUS.

Monsieur,

Vous m'obligeriez en me faisant connaître comment la variété des choses peut se déduire *a priori* de l'étendue conçue en conformité de vos méditations, puisque vous me rappelez que, suivant Descartes, cet effet ne peut se produire dans l'étendue qu'en supposant un mouvement créé par Dieu. Il ne déduit donc pas, suivant mon opinion, l'existence des corps d'une matière au repos, à moins que vous ne vouliez tenir aucun compte de la supposition d'un Dieu moteur. Vous même n'avez pas montré comment l'existence des corps devait suivre nécessairement *a priori* de l'essence de Dieu, déduction que Descartes croyait être au-dessus de l'humaine compréhension. C'est pourquoi je vous pose cette question, sachant bien que vous avez d'autres pensées, à moins qu'il n'y ait quelque autre raison pour laquelle vous n'ayez pas voulu jusqu'ici vous expliquer clairement et que jugeant, comme je n'hésite pas à le croire, qu'il n'était pas nécessaire de la faire connaître, vous vous soyez borné à donner quelques indications obscures. Mais soyez bien certain que dans tous les cas mes sentiments à votre égard resteront toujours les mêmes, que vous expliquiez ouvertement ou que vous croyiez devoir me cacher votre opinion.

Les raisons pour lesquelles je serais particulièrement désireux d'être fixé sur ce point sont que, je l'ai souvent observé dans les mathématiques, d'une chose quelconque considérée en elle-même, c'est-à-dire de la définition d'une chose, nous ne pouvons jamais déduire qu'une seule propriété; si nous voulons en connaître plusieurs, il est nécessaire que nous rapprochions la chose définie d'autres objets, alors de ce rapprochement de définitions des propriétés nouvelles peuvent résulter. Si, par exemple, je considère uniquement une circonférence de cercle, je n'en pourrai rien conclure sinon qu'elle est partout semblable

à elle-même ou uniforme, propriété par laquelle elle diffère essentiellement de toutes les autres courbes. Mais je ne pourrai pas de cette considération seule déduire d'autres propriétés. Au contraire si je rapproche ma définition d'autres objets, tels que les rayons menés du centre, ou encore si j'ai égard à deux lignes se coupant ou à un plus grand nombre de lignes, je serai en état de déduire de là un grand nombre de propriétés. Or cela paraît en quelque manière contredire à la proposition 16 de l'Éthique, peut-être la plus importante du premier livre de votre Traité. Dans cette proposition vous considérez comme chose connue que, d'une proposition donnée, on peut déduire plusieurs propriétés de la chose définie, quelle qu'elle soit. Cela me paraît impossible si l'on ne rapproche pas de la chose définie d'autres objets. Et c'est pourquoi je ne puis voir en quelle manière, d'un attribut considéré à l'exclusion d'aucun autre, et par exemple de l'étendue infinie, la variété des corps peut sortir. Que si vous croyez en effet que cette variété ne peut se conclure de la considération d'un seul attribut, mais bien de celle de tous les attributs pris ensemble, je souhaiterais l'apprendre de vous et en même temps savoir comment cette déduction doit être conçue. Adieu, etc.

Paris, le 23 juin 1676.

LETTRE LXXXIII

AU TRÈS NOBLE ET TRÈS SAVANT
EHRENFRIED WALTHER VON TSCHIRNHAUS

B. DE SPINOZA.

RÉPONSE A LA PRÉCÉDENTE

Monsieur,

Pour ce que vous demandez, à savoir si la variété des choses peut-être établie *a priori* en partant de la seule idée de l'étendue, je crois avoir déjà assez clairement montré que c'est impossible. C'est pourquoi je pense que la définition donnée par Descartes de la matière qu'il ramène à l'étendue, est mauvaise, et que l'explication doit être nécessairement cherchée dans un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. Mais je vous parlerai de cela

plus clairement peut-être quelque jour, si assez de vie m'est donné, car jusqu'ici il m'a été impossible de rien disposer avec ordre sur ce sujet.

Quant à ce que vous dites que de la définition d'une chose considérée en elle-même on ne peut déduire qu'une seule propriété, peut-être cela s'applique-t-il aux choses les plus simples ou aux êtres de raison (auxquels je ramène les figures), mais cela ne s'applique pas aux choses réelles. De cela seul, en effet, que je définis Dieu un Être à l'essence duquel appartient l'existence, je conclus plusieurs propriétés de Dieu : qu'il existe nécessairement, qu'il est immuable, infini, etc., et je pourrais donner plusieurs autres exemples de même sorte que je laisse de côté pour le moment. Je vous prie enfin de vous informer si le Traité de M. Huet (contre le Traité théologico-politique) dont vous m'avez parlé antérieurement, a vu le jour et si vous pouvez m'envoyer un exemplaire. Je vous demanderai encore si vous savez quelle est cette découverte récemment faite concernant la réfraction. Adieu, Monsieur, continuez à avoir pour moi de l'amitié.

Votre B. DE SPINOZA.
La Haye, le 15 juillet 1676.

LETTRE LXXXIV

A UN AMI AU SUJET DU TRAITÉ POLITIQUE[78]

Cher ami,

J'ai eu hier le plaisir de recevoir votre lettre. Je vous remercie de cœur du zèle dont vous faites preuve à mon égard. Je ne laisserais pas échapper cette occasion, si je n'étais occupé à une besogne que je juge plus utile et qui, à ce que je crois, vous plaira à vous aussi davantage : il s'agit de la composition du Traité politique entreprise il y a quelque temps à votre instigation. De ce Traité six chapitres sont dès à présent terminés. Le *premier* contient une manière d'introduction à l'ouvrage, le *deuxième* traite du droit naturel, le *troisième* du droit du souverain, le *quatrième* expose quelles affaires politiques dépendent du gouvernement du souverain. Dans le *cinquième* est recher-

ché quelle est la fin dernière que la société peut avoir en vue, dans le *sixième* en quelle manière l'État monarchique doit être institué pour ne pas tomber dans la tyrannie. Maintenant je rédige le *septième* chapitre dans lequel je démontre méthodiquement tout ce qui se trouve contenu concernant la monarchie dans le chapitre précédent. Ensuite je passerai à l'aristocratie et à l'État populaire, enfin aux lois et aux autres questions particulières concernant la politique. Adieu.

B. DE SPINOZA.



NOTES DU TRAITÉ POLITIQUE

1. On observera l'usage que Spinoza fait ici de l'expérience. Tandis qu'en physique la théorie de la méthode expérimentale est restée incomplète et imprécise, dans les choses de l'ordre moral sa pensée est parfaitement nette. Dans l'*Ethique*, ainsi qu'après M. Léon Brunschvicg, nous avons essayé de le dire ailleurs, il prend comme point de départ une certaine expérience qu'il a de la vie. Dans la *Politique*, c'est l'histoire des sociétés humaines qui est la donnée initiale et qu'il s'agit « d'ajuster au niveau de la raison ».

2. Allusion possible à la condition de certaines villes des Provinces-Unies, telles qu'Utrecht au temps de Spinoza.

3. Dans les Provinces-Unies, au XVIIe siècle, la guerre de siège était la guerre par excellence.

4. La préoccupation la plus constante de Spinoza est d'empêcher qu'un général heureux ne devienne le maître de l'Etat. L'unité et la continuité du commandement, les considérations tirées de l'art militaire, passent au second plan.

5. W. Meijer fait observer en cet endroit que Guillaume d'Orange, le futur roi d'Angleterre, fut d'abord élevé par sa mère; plus tard Jean de Witt fit en sorte que l'enfant lui fût confié et élevé par et pour l'Etat.

6. Spinoza condamne ici l'emploi de la torture dans l'instruction d'une affaire criminelle, il y revient d'ailleurs plus loin.
Au temps où il écrivait, c'était encore une hardiesse : Glazemaker, traducteur des *Opera posthuma* au XVIIe siècle, supprime les deux dernières phrases de ce paragraphe.

7. Le mot *biens* manque dans le texte latin des *Opera posthuma*, il se trouve dans la traduction de Glazemaker.

8. Spinoza emploie ici le mot de *chiliarques*.

9. Le passage visé est en réalité au chapitre 6, verset 16, du livre de Daniel.

10. Spinoza vise ici une lettre *de Republica ordinanda*, qu'au XVIIe siècle on attribuait communément à Salluste; elle est contenue dans l'édition des œuvres de cet auteur publiée à Leyde en 1665.

11. Le passage visé de Tacite se trouve au chapitre 5 du livre I.

12. Allusion probable à la façon dont Guillaume II de Nassau réussit à s'emparer du pouvoir dans les Provinces-Unies.

13. L'ouvrage de Perez visé ici a été publié à Amsterdam en 1657 sous le titre de *Jus publicum*.

14. Spinoza, qui dans le Traité Politique, plus encore que dans ses autres ouvrages, emprunte si souvent des manières de dire à Tacite, le cite ici textuellement. Voir *Histoires*, II, 84.

15. L'Etat absolu est celui dans lequel aucune résistance à la volonté du souverain n'est concevable. Eu égard au fondement qu'il assigne à l'Etat, cet Etat absolu ne peut être pour lui qu'une démocratie. Voir ci-dessus à la fin du paragraphe 3.

16. Spinoza pense probablement à l'histoire des Hébreux et aussi à celle des Pays-Bas hollandais après qu'ils eurent rejeté la domination espagnole.

17. Cet auteur n'est désigné dans le texte que par les initiales V. H. Il s'agit de Pierre de la Court, auteur d'un ouvrage publié à Amsterdam en 1662 : *Consideratien van Staat of te Polityke Weegschal*.

18. Après le coup d'Etat de Guillaume d'Orange les républicains hollandais considéraient la liberté comme détruite, et l'Etat comme ruiné.

19. Spinoza parle des Universités d'après l'exemple que donnait celle de Leyde, où l'enseignement philosophique et théologique avait principalement pour but d'établir solidement dans l'esprit des étudiants les dogmes de l'Eglise calviniste. Peut-être y a-t-il lieu de rappeler ici son refus d'occuper la chaire qui lui fut offerte à Heidelberg.

20. Il y a dans le texte des *Opera posthuma : tumor dictatoris*. Saisset fait observer, avec raison, semble-t-il, que dans le passage de Cicéron visé par Spinoza (*Lettres à Quintus*, III, 8, 4) le mot *tumor* est remplacé par *rumor*.

NOTES DES LETTRES



1. Oldenburg, Allemand d'origine (il était né à Brême en 1620), était devenu le secrétaire de la Société Royale de Londres. Dépourvu de tout génie personnel, il s'intéressait vivement aux sciences physiques et aussi, prétendait-il, à la philosophie. Il fit connaissance avec Spinoza au cours d'un voyage en Hollande en 1661. Une correspondance d'abord assez active s'établit entre eux et dura quatre ans environ, après quoi elle s'interrompit. Dix ans après, en 1671, par l'intermédiaire de Tschirnhaus, les relations se renouèrent et Spinoza envoya un exemplaire du *Traité Théologico-Politique* à Oldenburg; par la suite, pour diverses raisons et en particulier peut-être parce qu'il redoutait de se compromettre, Oldenburg, dans les nouvelles lettres qu'il échangea avec Spinoza, resta sur la réserve et fit, tantôt en son propre nom, tantôt au nom d'autres lecteurs, un certain nombre d'objections aux idées développées par Spinoza. Il lui recommanda en outre de ne rien dire dans l'ouvrage en cinq parties qu'il se proposait de publier (il s'agit de l'*Ethique*) qui pût porter atteinte à la religion.

2. Ce passage est intéressant en ce qu'il montre que, dès 1661, Spinoza s'essayait à exposer sa doctrine *more geometrico*. Les trois propositions dont il annonce l'envoi à Oldenburg sont énoncées à peu près dans les mêmes termes et dans le même ordre dans l'*Appendice du Court Traité* (vol. I de cette édition, p. 159).

3. L'argumentation de Spinoza n'est pas à première vue d'une clarté parfaite, à cause de son extrême concision. Voici comment je la comprends : Oldenburg avait dit dans la Lettre III : est-il indubitable pour vous que le Corps (l'Etendue) n'est pas limité par la Pensée, ni la Pensée par le Corps ? Ce qui entraînerait la limitation de deux attributs déclarés infinis par Spinoza, à savoir l'Etendue et la Pensée. Et pour justifier son doute, Oldenburg avait ajouté : c'est une question encore irrésolue que celle de savoir si la pensée (dans l'homme) n'est pas un mouvement corporel. Spinoza répond : vous admettez que si la pensée (dans l'homme) n'est pas un mouvement corporel, c'est-à-dire que si (d'une manière générale) la Pensée n'appartient pas à la nature de l'étendue, alors l'Etendue ne peut être limitée par la Pensée. Resterait à examiner l'hypothèse contraire, à savoir que la pensée (dans l'homme) est un mouvement corporel. C'est ce que fait Spinoza un peu plus loin. Mais il interrompt la discussion pour insérer ici une sorte de parenthèse. Il y a des gens qui soutiennent que l'Etendue est limitée par la Pensée (c'est la thèse de la *Concupiscence* dans le premier dialogue placé à la suite des deux premiers chapitres du *Court*

Traité, voir l'édition des œuvres de Spinoza donnée par Gebhardt ou la correction apportée à ma traduction du *Court Traité* dans l'édition la plus récente). A ceux qui soutiennent cette thèse, Spinoza répond : dire que la Pensée limite l'Etendue, c'est reconnaître que l'Etendue n'est pas infinie absolument, mais seulement dans son genre. Après quoi il reprend l'examen de l'objection d'Oldenburg.

4. W. Meijer, dans sa traduction, renvoie ici à l'*Ethique*, partie V, prop. 22 : *Une idée est toutefois nécessairement donnée en Dieu qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain avec une sorte d'éternité.* Il paraît à première vue assez surprenant que Spinoza fasse, dans une lettre écrite en 1661, allusion à une proposition que son correspondant ne pouvait connaître et que lui-même n'avait, selon toute vraisemblance, pas encore rédigée. D'ailleurs les mots *quod eorum corpora jam antea existebant, quamvis alio modo formata*, dont il use dans la lettre, ne s'accordent pas bien avec la théorie exposée dans l'*Ethique :* il y a eu de toute éternité en Dieu une idée de chaque corps humain. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, dès 1661, Spinoza affirme l'individualité du corps sans laquelle l'individualité de l'âme ne se concevrait pas, puisque l'âme est l'idée du corps. Chaque être humain a son essence propre et distincte; on ne peut donc conclure, comme le voudrait Oldenburg, de l'existence de la raison dans l'homme, que deux hommes différents aient même essence. La forme sous laquelle cette idée doit être exprimée se précisera plus tard.

5. L'œuvre du grand physicien anglais Boyle qui (voir la lettre 5) avait été envoyée par Oldenburg à Spinoza, a pour titre *Tentamina quaedam physiologica diversis temporibus occasionibusque conscripta.* L'original de la lettre dans laquelle Spinoza exposait ses objections en s'appuyant sur des expériences faites par lui-même, est la propriété de la Société Royale de Londres. Cette rédaction diffère sensiblement de celle qui a été publiée dans les *Opera posthuma* et qui est, comme la première, l'œuvre de Spinoza. Il déclare avoir supprimé dans la lettre qu'il a envoyée une phrase (voir la note * p. 137) et, d'autre part, toute la dernière partie de la lettre manque dans les *Opera posthuma* et ne nous est connue que par l'original de Londres. De plus, en maint passage, les termes employés ne sont pas les mêmes. J'ai suivi dans ma traduction la rédaction des *Opera posthuma* comme exprimant la pensée de l'auteur telle qu'il a voulu qu'elle fût publiée, mais j'ai ajouté toute la fin de la lettre.

6. Le texte de la lettre envoyée à Londres se lirait ainsi :

1° Qu'au moment de la fusion les particules de salpêtre sont séparées du sel fixe, mais de façon qu'elles restent séparées des volatiles (ainsi que les appelle l'illustre auteur);

2° Que ces parties volatiles, une fois séparées du sel fixe, ne peuvent plus, en raison de leur mouvement moins rapide, s'introduire à nouveau dans les pores du sel, d'où suit ;

3° Que les parties de la fumée qui se sont déposées sur la coupelle et à l'air froid avaient formé de petits cristaux, et le salpêtre ainsi formé provenait des seules parties volatiles.

7. L'expérience ici visée dans le livre de Boyle consiste, après avoir fait déflagrer du salpêtre et avoir mesuré la perte de poids subie, à verser goutte à goutte dans le résidu obtenu de l'esprit de nitre jusqu'à ce que toute effervescence ait cessé. On constate, dit Boyle, que le poids d'esprit du nitre ainsi ajouté diffère de celui qu'avait perdu le salpêtre, mais en diffère peu.

8. L'expérience de Boyle consistait à recueillir dans un récipient de verre largement ouvert, les vapeurs émises par un liquide alcalin

dans lequel on verse de l'esprit de nitre; des particules salines, dit-il, se déposent sur les parois du vase.

9. Boyle avait chauffé de l'huile d'olive dans un récipient de verre et recueilli les parties du liquide qui s'étaient séparées du reste par une sorte de distillation. Elles se rassemblent en un corps ayant la consistance du beurre, ce il explique par le fait que les particules ont subi un changement de configuration qui a diminué leur aptitude à se prêter au mouvement les unes des autres.

10. Boyle se demande dans le paragraphe ici visé s'il existe une portion de matière composée de parties si petites et si mobiles, que, soumises à une action extérieure qui les divise encore davantage, ou à une compression, elles puissent, sans qu'il y ait d'espace vide entre elles, et sans qu'elles occupent un espace plus grand, se déplacer les unes par rapport aux autres, d'un mouvement incessant.

11. Boyle cherche à expliquer le changement que détermine un liquide dans un corps sec avec lequel il entre en contact.

12. Deux corps étant au repos l'un par rapport à l'autre resteront dans cet état jusqu'à ce qu'une force capable de vaincre leur résistance ait agi en eux. C'est cela que Boyle dit être conforme aux lois générales de la nature.

13. Nous avons suivi le texte donné par tous les éditeurs, y compris Gebhardt, mais nous devons faire observer que dans le livre de Boyle le nombre indiqué n'est pas quatre cent trente-deux, mais *cent trente-deux* (onces).

L'expérience relatée par Boyle est la suivante : il prend deux morceaux de marbre de forme prismatique et de base identique; il enduit la surface de base de l'un et de l'autre d' « esprit de vin alcalinisé ». Il attache l'un des morceaux de marbre au plateau d'une balance et pose l'autre sur lui. L'adhérence est si parfaite que lorsqu'il soulève le morceau placé au-dessus, l'autre suit le mouvement, entraînant avec lui le plateau de la balance auquel il est fixé et des poids supplémentaires allant jusqu'à cent onces environ, « et une fois jusqu'à cent trente-deux ». Spinoza pense qu'il y a lieu de tenir compte dans cette expérience de la pression de l'atmosphère, et c'est pourquoi il parle du poids du mercure contenu dans un tube (celui de Torricelli) et décrit une expérience destinée à faire connaître, selon lui, l'effet de la pression atmosphérique suivant qu'il s'agit d'une traction verticale de bas en haut ou d'une traction horizontale.

14. Simon Joosten de Vries, l'un des quatre fils de Joost François de Vries, paraît avoir appartenu à la secte des Collégiants. Ce jeune homme (il devait avoir en 1663 une trentaine d'années) faisait partie de ce groupe d'amis auquel Spinoza avait communiqué le *Court Traité* et la partie déjà rédigée de l'*Ethique*. La lettre est intéressante en ce qu'elle nous fait connaître la façon dont ces disciples commentaient les écrits du maître.

15. Le nom de ce personnage, mal orthographié (Casuarius), a longtemps été pris pour un nom commun de basse latinité. Les recherches entreprises par Meinsma (*Spinoza en zijn kring*, pp. 182 et sq.) ont fait connaître qu'il s'agissait d'un jeune homme de vingt à vingt et un ans que Spinoza avait accepté de recevoir sous son toit comme hôte ou pensionnaire. C'est pour lui que furent composés les *Principes de la Philosophie de Descartes exposés suivant la méthode géométrique*.

16. Jo. Alph. Borellus, auteur d'un *Euclides restitutus*, Paris, 1658 (d'après Van Vloten et Land).

17. Tacquet, professeur de mathématiques, avait publié en 1654 des *Elementa Geometriæ planæ ac solidæ* avec un appendice où se trouve la proposition visée ici.

18. Clavius, autre professeur de mathématiques, avait donné en 1612 un ouvrage sur Euclide dans la première partie duquel est traité le point dont il s'agit ici.

19. Ce troisième scolie de la proposition 8 de l'*Ethique* est devenu le scolie unique de la proposition 10, partie I.

20. Cette cinquième définition est devenue la sixième dans l'*Ethique* définitive.

21. Pierre Balling, qui appartenait à la secte des Mennonites, paraît avoir été l'un des plus cultivés parmi les amis que Spinoza avait à Amsterdam. Il avait en particulier une connaissance de l'espagnol qui permettait à Spinoza de s'entretenir avec lui dans sa langue maternelle. Il était marié et perdit un fils en 1664. C'est à l'occasion de ce deuil que Spinoza lui écrivit la lettre sur les présages (Lettre 17), l'une des plus remarquables du recueil.

22. Louis Meyer, médecin, poète à ses heures, et aussi philologue, fut un des amis les plus constants de Spinoza. C'est lui qui s'occupa d'éditer les *Principes de Philosophie de Descartes* et composa pour cet ouvrage une préface (voir Lettre 15). Luthérien d'origine, il avait eu, paraît-il, dans son jeune temps une piété ardente, mais plus tard il se détacha de la religion et fut un des défenseurs de la liberté de conscience dans les Pays-Bas. La Lettre 12 qui lui est adressée est sans doute la plus importante de tout le recueil. Sur la façon dont Spinoza conçoit l'infini, le temps, l'espace, la durée, le nombre, elle nous apporte les renseignements les plus précieux. On a pu comparer cette Lettre à l'Esthétique transcendentale de Kant.

23. Chazdaï Creskas a vécu au XIVe siècle et fut un des premiers auteurs du moyen âge à s'élever contre la tradition péripatéticienne. Voir à son sujet : Joel, *Historisch-Philosophische Werke*, partie II, 1876.

24. La date de cette lettre est donnée par la traduction hollandaise des *Opera posthuma*.

25. Serrarius (forme latinisée de son nom : Pierre Serrurier) était un Collégiant qui vivait dans l'attente du millénium. Il était né en Flandre, d'après Glasus, qui a écrit une biographie des théologiens hollandais, mais peut-être son père était-il venu de Londres. Il avait dans tous les cas des relations qui paraissent avoir été très fréquentes avec l'Angleterre.

26. Les Spagyriques (l'orthographe Spagiriques serait plus correcte), c'est-à-dire les alchimistes. Les principes appelés hypostatiques ou fondamentaux sont le sel, le soufre et le mercure. Le titre complet de l'ouvrage de Boyle est *Chymista scepticus vel Dubia et Paradoxa chymico-physica circa Spagyricorum Principia vulgo dicta hypostatica prout proponi et propugnari solent a turba alchymistarum*. Rotterdami, 1668.

27. Linus, un Père Jésuite, professeur de mathématiques. Son livre avait été publié à Rotterdam en 1662.

28. La Lettre 15 n'est pas comprise dans les *Opera posthuma;* elle a été publiée pour la première fois par Sir Fr. Pollock, qui l'avait trouvée dans la bibliothèque Victor Cousin.

29. Nous n'avons pu arriver à savoir quel est l' « individu » visé ici. Louis Meyer a d'ailleurs fait droit à toutes les demandes de Spinoza et il n'y a dans sa Préface aucune phrase dirigée contre un adversaire quelconque.

30. Au sujet de Pierre Balling, voir ci-dessus la note 21.

31. Guillaume Blyenbergh était un courtier en grains, établi à Dordrecht, qui s'intéressait à certains problèmes philosophiques. Après avoir lu les *Principes de la Philosophie de Descartes démontrés suivant la méthode géométrique*, il adressa à Spinoza une lettre contenant diverses observations. Spinoza crut voir en lui un homme avide de connaissance et lui répondit en conséquence très amicalement. La correspondance engagée ainsi ne tarda pas à le décevoir. Blyenbergh n'avait pas la liberté d'esprit indispensable à un philosophe et, quand Spinoza s'en aperçut, il jugea, non sans raison, que mieux valait mettre fin à un commerce épistolaire devenu pour lui sans intérêt. Plus tard Blyenbergh composa un ouvrage violent contre Spinoza auteur du *Traité Théologico-Politique*.

32. Ce passage peut donner lieu à discussion. Je suis le texte donné par les *Opera posthuma* et Van Vloten et Land, en ajoutant pour la clarté les mots mis entre crochets. Ainsi comprise, la phrase de Spinoza me paraît bien s'accorder avec ce qui suit. Je dois toutefois reconnaître que la leçon *respectu illius longe perfectioribus*, que j'adopte, ne s'accorde pas avec le texte hollandais original tel qu'il a été donné par François Halma dans un périodique hollandais en 1705 (Land a retrouvé cette publication en 1880). Gebhardt, dans sa belle édition des Œuvres de Spinoza, dit que la leçon des *Opera posthuma* est certainement inexacte, bien qu'elle soit aussi celle de la traduction hollandaise publiée un peu après, et qu'il faut lire *longe imperfectioribus* (dans le texte de Halma *dat veel onvolmaakter zyn*). Mais il faut observer : 1° que rien ne prouve que Halma en transcrivant la lettre n'a pas commis une faute en cet endroit; 2° que la traduction latine étant de Spinoza lui-même, il est très admissible que même si dans l'original il y avait *onvolmaakter*, la leçon *perfectioribus* exprime la véritable pensée de l'auteur; 3° que l'enchaînement des idées se comprend beaucoup mieux quand on interprète cette phrase comme je le fais : un animal qui serait capable de faire ce qu'on reproche à Adam d'avoir fait, s'élèverait au-dessus de l'animalité, gagnerait donc en perfection. Si l'on maintient *imperfectioribus*, je ne comprends plus *respectu illius*. Wilhelm Meijer, qui adopte la leçon de Halma, supprime d'ailleurs dans son édition ces mots qui sont cependant dans le texte de Halma : *die ten opsicht van dat veel onvolmaakter zyn*.

33. Il s'agit de Serrarius (voir note 25).

34. L'original de la lettre appartient, comme plusieurs lettres autographes de Spinoza, à l'orphelinat de la Communauté Mennonite d'Amsterdam. Les éditeurs des *Opera posthuma* en ont eu connaissance, mais n'ont pas jugé qu'elle méritât d'être comprise dans la publication. Le destinataire présumé, le Dr Bouwmeester, était l'ami le plus ancien, le plus fidèle de Louis Meyer, comme tel en relation avec Spinoza. Il est, selon toute vraisemblance, l'auteur des vers latins élégiaques adressés au livre *(ad librum)* où Spinoza expose suivant la méthode géométrique *les Principes de la Philosophie de Descartes*.

35. Ce fragment d'une lettre écrite en réponse à la précédente a été retrouvée dans les œuvres de Boyle, à qui Oldenburg l'avait communiquée.

36. La publication du grand ouvrage du P. Kircher dont il est question ici, n'était que commencée à la date où écrit Oldenburg.

37. L'original de cette lettre, de même que celui de la Lettre 6, est la propriété de la Société Royale de Londres. Il y a quelques légères différences entre les deux textes, aucune n'a d'importance pour le sens philosophique du morceau. Quelques mots cependant ont été ajoutés (par Spinoza lui-même) à la lettre envoyée à Oldenburg, et en revanche toute la fin manque dans les *Opera posthuma*. Nous l'avons mise entre crochets, de même que le post-scriptum.

38. La sixième règle de Descartes vise le cas où il y a choc entre deux corps rigoureusement égaux, l'un en mouvement, l'autre immobile.

39. L'établissement de Huygens en France, où il demeura jusqu'à la révocation de l'Edit de Nantes, est du mois d'avril 1666. On sait assez que, dans une lettre écrite de Paris à son frère Constantin en 1667, il parle en termes élogieux du talent de Spinoza polisseur de lentilles.

40. Cette lettre et les deux suivantes sont contenues dans les *Opera posthuma*, le nom du destinataire manque. Van Vloten et Land les supposaient adressées à Huygens et elles furent en conséquence comprises dans l'édition la plus récente des œuvres de ce savant. Le professeur Korteweg, dans un discours académique sur « la période d'épanouissement des sciences mathématiques dans les Pays-Bas », a montré par de bonnes raisons que le personnage auquel Spinoza écrivait, devait être Hudde, bourgmestre d'Amsterdam. Grâce à une communication obligeante du Dr Carp, de La Haye, nous avons pu lire les passages les plus importants de ce discours et des notes qui en ont accompagné la publication. Contre l'hypothèse de Van Vloten et Land, il y a en premier lieu un argument d'ordre linguistique : les trois lettres ont été primitivement écrites en hollandais; si le destinataire avait été Huygens, Spinoza lui aurait, selon toute vraisemblance écrit en latin. En second lieu elles sont du 7 janvier, du 10 avril et du mois de mai ou de juin 1666. Or, c'est au mois d'avril de cette même année (le 21 avril) que Huygens a quitté les Pays-Bas pour s'établir en France. Il paraît peu probable que ce soit précisément dans cette période un peu agitée qu'il ait engagé et poursuivi une discussion philosophique avec Spinoza. Enfin, dans la troisième de ces lettres (celle qui porte le nº 36), Spinoza dit à son correspondant : *in parva tua Dioptrica*. Huygens a bien composé un ouvrage sur la dioptrique, mais la formule dont Spinoza fait usage ne s'y trouve pas. Nous savons d'autre part que sur le point précis que traite Spinoza dans la partie de la Lettre 36 où il s'agit d'optique (supériorité d'une lentille convexe-concave), Huygens avait exprimé une opinion entièrement conforme à celle de Spinoza. Il faudrait que ce dernier, s'il avait correspondu avec Huygens sur ce sujet, ne l'eût pas compris. Sur la valeur scientifique de Hudde, nous sommes d'ailleurs renseignés par Leibniz, qui faisait grand cas de lui, et lui rendit visite à son passage à Amsterdam le 18 novembre 1676 (lettre adressée par Leibniz à Oldenburg, et qui se trouve reproduite dans une lettre de Collins à Newton). Hudde était un mathématicien distingué et l'indication donnée par Leibniz dans la Lettre 45 du présent recueil suffit à montrer qu'il s'était occupé d'optique. Mais son ouvrage, que Leibniz a pu voir en manuscrit, est resté inédit. On s'explique d'ailleurs fort bien que, en raison de sa situation officielle, Hudde n'ait pas voulu que son nom figurât parmi ceux des correspondants de l' « athée » Spinoza. Dans une lettre postérieure, le nom de Hudde a été également supprimé. Voir Lettre 45.

41. Pour faciliter la lecture de cette fin de lettre, nous croyons devoir donner quelques indications sur le but que se propose Spinoza et la méthode qu'il suit.

Spinoza veut établir qu'il y a avantage, dans la construction d'une lunette, à se servir comme objectif d'une lentille plan-convexe plutôt que d'une lentille convexe-concave.

La petite Dioptrique (de Hudde, selon toute vraisemblance, voir la note ci-dessus) à laquelle Spinoza fait allusion, est perdue, mais il est facile de montrer comment s'établit la formule qu'il applique (voir la figure p. 250).

Soit B un point quelconque d'une surface sphérique de verre dont N est le centre; soit BC la trace du plan tangent en ce point, F la perpendiculaire abaissée de B sur l'axe. Si l'on prend comme unité le rayon de la sphère, on aura :

$$BN = 1$$

Posons

$$BF = x$$

et I étant le point où un rayon XB parallèle à l'axe vient après réfraction couper l'axe

$$NI = z$$

Entre le sinus de l'angle d'incidence XBN = BNF et le sinus de l'angle de réfraction NBI, on a la relation connue

$$\sin i = n \sin z$$

n désignant l'indice de réfraction qui est $\frac{3}{2}$ pour le verre.

L'application des théorèmes élémentaires de la géométrie fournit les relations :

$$\frac{z}{\sin r} = \frac{BI}{\sin i}$$

d'où l'on tire

$$BI = nz$$

puis

$$BI^2 = x^2 + (FN + z)^2$$

d'où

$$FN + z = \sqrt{BI^2 - x^2}$$
$$= \sqrt{n^2z^2 - x^2}$$

mais d'autre part

$$FN = \sqrt{1 - x^2}$$

ce qui donne facilement

$$z = \sqrt{n^2z^2 - x^2} - \sqrt{1 - x^2}$$

ou, en remplaçant n par 3/2,

$$z = \sqrt{\frac{9}{4}z^2 - x^2} - \sqrt{1 - z^2}$$

C'est l'équation de Spinoza.

En supposant le cas d'un rayon lumineux central, on a bien, comme le dit Spinoza,

$$x = 0$$
$$z = 2$$

Si maintenant l'on considère le cas d'un rayon lumineux marginal, c'est-à-dire si l'on donne à x la plus grande valeur que cette variable puisse prendre, et que Spinoza suppose être $\frac{3}{5}$, on tombe sur une équation du second degré en z dont Spinoza néglige la racine négative et dont la racine positive est $\frac{16 \times \sqrt{756}}{25}$ c'est-à-dire $\frac{43}{25}$ plus $\frac{1}{50}$ à peu près.

La longueur NI sera donc comprise entre $\frac{43}{25} + \frac{1}{50}$ et 2.

Dans le cas d'une lentille convexe-concave, le rayon lumineux subirait à la sortie une nouvelle réfraction qui aurait pour effet de modifier quelque peu la situation du point de croisement du rayon lumineux avec l'axe. Spinoza néglige cette deuxième réfraction. Les rayons lumineux parallèles à l'axe le coupent donc à un point situé à une distance du centre comprise entre $\frac{87}{50}$ ou 1,74 et 2. C'est la distance comprise entre les deux points extrêmes, soit 0,26, qu'il appelle *focus* (foyer), et qui se réduirait à un point s'il n'y avait pas d'aberration de sphéricité.

Spinoza montre ensuite que cette longueur est moindre si l'on suppose que les rayons lumineux subissent une deuxième réfraction sur une surface plane formant la face postérieure de la lentille plan-convexe. Le point où le rayon lumineux coupera l'axe après cette deuxième réfraction est R et, entre les longueurs BR et BI, le rapport est $\frac{1}{n}$, car, dans le triangle BRI, le nouvel angle d'incidence i' est égal à l'angle que fait BR avec une parallèle à l'axe et le nouvel angle de réfraction r est l'angle que fait RI avec l'axe lui-même (principe dit du retour inverse).

On aura donc

$$\frac{BR}{\sin z'} = \frac{BI}{\sin i'}$$

ou :

$$BI = n\,BR$$

On déduit de là par l'application des formules élémentaires :

$$BI^2 = BF^2 + (FN + z)^2$$
$$= x^2 + n^2z^2 - x^2$$

d'où

$$BI = n\,z$$
$$BR = z$$

Mais dans le triangle BFR on a

$$BR^2 = BF^2 + (FN + NR)^2$$

d'où

$$(FN + NR)^2 = BR^2 - BF^2$$
$$= z^2 - x^2$$

$$FN + NR = \sqrt{x^2 - x^2}$$

$$NR = \sqrt{x^2 - x^2} - \sqrt{1 - x^2}$$

C'est la deuxième équation de Spinoza.

Pour $x = 0$ (cas du rayon central) on trouve NR = 1

Pour $x = \frac{3}{5}$ (cas du rayon marginal)

$$NR = \frac{41}{50} \text{ à peu près.}$$

La distance que Spinoza appelle foyer sera donc cette fois de $\frac{9}{50}$ ou 0,13 plus petite que précédemment.

Le calcul de Spinoza est donc exact. Toutefois il devrait être corrigé si l'on tenait compte de l'épaisseur de la lentille. Après une première réfraction sur la surface extérieure (convexe) de la lentille, le rayon lumineux se dirige d'abord vers I et seulement à la sortie vers R, de sorte que dans le cas d'un rayon lumineux central on n'a pas le droit de poser $x = 0$.

Des calculs plus rigoureux, dans le détail desquels nous ne pouvons entrer, conduisent à augmenter le *focus* du tiers de l'épaisseur de la lentille, c'est-à-dire, pour reprendre l'hypothèse de Spinoza, de

$$\frac{1}{3} \times \left(1 - \sqrt{1 - \frac{9}{25}}\right)$$

ou

$$\frac{1}{15}$$

la longueur du *focus*.

Elle devient ainsi :

$$\frac{9}{50} + \frac{1}{15} = \frac{37}{150}$$

Comme toutefois la longueur du *focus* doit aussi être augmentée dans le cas d'une lentille convexe-concave, la conclusion de Spinoza reste vraie : l'aberration de sphéricité est moindre pour une lentille plan-convexe que pour une lentille convexe-concave.

42. Dans les *Opera posthuma* le destinataire de cette lettre est désigné seulement par les initiales J. B. Les recherches de Meinsma (p. 211) ont montré qu'il s'agissait de Johan Bouwmeester (voir note 34).

43. Sur le destinataire de cette lettre, Johan van der Meer, nous ne sommes guère renseignés. Il paraît avoir été négociant à Amsterdam. Peut-être son nom, ou au moins son prénom, est-il inexactement reproduit.

44. Jarig Jelles faisait partie du groupe d'amis de Spinoza habitant Amsterdam et qui comprenait Simon de Vries, Louis Meyer, Pierre Balling, Bouwmeester. On lui attribue, peut-être avec raison, la traduction hollandaise, d'ailleurs assez imparfaite, du *Court Traité*.

45. Helvétius, médecin à Amsterdam, s'était intéressé à une prétendue transmutation de métaux.

46. Le nom du destinataire de cette lettre n'est indiqué dans les *Opera posthuma* que par les initiales I. O. On a d'abord cru que Velthuysen avait adressé sa missive à Isaac Orobio, mais, dans une lettre à Leibniz, Schuller déclare que le destinataire était Johannes

Osten, chirurgien à Rotterdam. Les recherches de Meinsma (p. 341) ont permis d'établir que Schuller avait commis une erreur sur le prénom, qui n'est pas Johannes, mais Jacob. Ce Jacob Osten, originaire d'Utrecht, et effectivement chirurgien, qui avait avec Spinoza des relations d'amitié, était connu de Velthuysen, également originaire d'Utrecht et résidant encore dans cette ville quand il écrivit la lettre.

Lambert van Velthuysen avait étudié la philosophie à Leyde, plus tard il exerça la médecine. C'était un cartésien zélé, et un défenseur des droits de l'Etat contre les empiétements de l'Eglise, mais la hardiesse du *Traité Théologico-Politique* le scandalisait. Il y eut plus tard, cependant, rapprochement entre Spinoza et Velthuysen.

47. Voet (en latin Voetius), théologien protestant, fut, on le sait, l'un des adversaires les plus acharnés de Descartes.

48. Alpakhar, ou plus exactement peut-être, car le nom est arabe et le *p* n'existe pas en arabe, Judah Alfakhar, médecin mort en 1235, jouissait d'une autorité considérable parmi les Israélites. Dans deux lettres adressées à Kimhi, il a combattu l'exégèse rationaliste des Maïmonides.

49. D'après Meinsma (p. 336, note), le personnage visé ici serait Graevius d'Utrecht. W. Meyer fait observer que ce professeur, dans une lettre adressée à Leibniz le 12 avril 1671, parle de Spinoza non du tout en ami, mais en adversaire déclaré. Ce n'est pas une objection que l'on puisse considérer comme lécisive. La Lettre 49 montre qu'entre le professeur Graevius et Spinoza des relations s'étaient établies, relations qu'un désaccord d'opinion au sujet du *Traité Théologico-Politique* pouvait ne pas gâter irrémédiablement.

50. On sait que quelques années après l'envoi de cette lettre, Leibniz fit en personne visite à Spinoza, et qu'il avait de lui et de ses écrits une curiosité d'ailleurs toute naturelle. On sait aussi qu'il a annoté et réfuté Spinoza. Pour ses observations sur les Lettres, voir Foucher de Careil : Leibniz, Descartes, Spinoza. L'écrit intitulé *Notitia opticæ promotæ* ne comprend que deux pages dans l'édition Dutens; publié à Francfort en 1671, il traite d'un défaut commun aux lentilles ordinaires et de la supériorité des lentilles appelées par Leibniz pandoches (voir note 55).

51. Le nom de Hudde, qui figure dans l'original de cette lettre, conservé par la Communauté Mennonite d'Amsterdam, est remplacé dans les *Opera posthuma* par six points.

52. L'ouvrage dont il s'agit, publié à Brescia en 1670, a pour titre : *Prodromo ovvero saggio di alcune invenzione premesse all'Arte maestra.*

53. Nous ne savons rien de ce personnage, bien que le nom de Diemerbroek se retrouve dans quelques actes.

54. Il s'agit des deux ouvrages de Leibniz : *Theoria motus abstracti* et *Theoria motus concreti* (le premier dédié à l'Académie française des Sciences, le deuxième à la Société Royale de Londres), dont la publication était toute récente.

55. Sur les lentilles que Leibniz appelle *pandoches*, nous trouvons une note dans les *Nachgelassene Schriften physikalischen, mechanischen und technischen Inhalts* publiées par Gerland. Il s'agissait de remédier d'après la *Notitia opticæ promotæ* au défaut qu'ont les lentilles ordinaires de ne pas rassembler en un point unique les rayons lumineux issus d'un même point; défaut qui se fait sentir d'autant plus que le point d'incidence est plus éloigné de l'axe. Cela oblige à n'employer que des lentilles de petite ouverture. Leibniz pensait avoir trouvé un

remède à ce défaut, et la lentille « pandoche » devait « réunir en une même ligne tous les rayons », dit la note. Il faut apparemment comprendre cette phrase comme signifiant qu'un objectif formé d'une lentille *pandoche* fournit une image distincte de tout point quelle que soit sa situation. C'est d'ailleurs ce que semble signifier la suite de la note, rédigée de façon assez obscure.

56. Cette lettre montre que la réputation de Spinoza était grande en 1673 dans le monde savant. De Fabritius, nous savons qu'il était professeur de théologie.

57. Jarig Jelles, accusé d'opinions hétérodoxes, avait composé un écrit intitulé *Belijdenisse des Algemeen en Christlijken geloofs* (Profession de foi générale et chrétienne). C'est à cet écrit qu'il est fait allusion dans cette fin de lettre. A la mort de Jarig Jelles, le libraire Rieuwerts, ami et éditeur de Spinoza, publia cette profession de foi et y joignit, sans nommer Spinoza, les deux lignes que nous avons traduites. La lettre de Spinoza a été plus tard (en 1704) vue par un certain Allemand du nom de Hallmann, qui en a parlé dans son journal de voyage. On trouve ce qu'il a dit dans le livre de Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinoza's*, pp. 231 et sq. Avant Hallmann, Bayle avait certainement lu la lettre, car il en parle dans l'article *Spinoza* de son Dictionnaire, et en a cité en latin précisément le petit fragment qu'avait publié Rieuwerts en hollandais.

58. La lettre dont il s'agit ici est celle que Joh. Wullam, médecin de la reine Christine de Suède, écrivit le 1er février 1650 de Stockholm sur la maladie et la mort de Descartes à Pison, médecin du comte Jean Maurice de Nassau. Spinoza en avait eu connaissance vraisemblablement par Velthuysen, et l'avait à son tour communiquée à Graevius qui en prit copie. Cette copie existe encore à Leyde; quant à l'original de la lettre de Wullam, il est à la Bibliothèque Royale de Copenhague.

59. Il paraît vraisemblable que ce Hugo Boxel était un homme assez jeune. Les recherches de Meinsma (p. 389) nous apprennent qu'il y avait un personnage de ce nom qui commença en 1668 ses études juridiques à Leyde.

60. Wierus, auteur du XVIe siècle. *Opera omnia*, Amsterdam, 1660.

61. Lavater, auteur d'un ouvrage sur les fantômes et les esprits, Genève, 1660.

62. L'ouvrage de Cardan intitulé *De subtilitate*, est de 1550, le *De Vita propria* est posthume.

63. Alexandre d'Alexandre vivait à Naples, 1461-1523. Il a écrit un ouvrage intitulé *Dies geniales*, Leyde, 1673.

64. Thyraeus, professeur à Virceburg, a écrit *De daemoniacis, de apparitionibus prodigiosis spirituum et hominum tractatus duo.*

65. Tschirnhaus était Allemand, comme Schuller, et c'est par l'intermédiaire de ce dernier que la lettre 57 parvint à Spinoza. C'est aussi à Schuller que Spinoza adressa sa réponse. Voir sur ces deux personnages les lettres de et à Leibniz publiées par Gerardt et par Stein.

66. Ces initiales désignent le libraire Rieuwerts, dont il a été question dans la note 57.

67. Sur l'enchaînement des modes finis tous liés les uns aux autres, voir *Éthique*, I, prop. 28.

68. Les objections classiques de Spinoza contre le libre arbitre sont particulièrement développées dans l'*Ethique*, I, prop. 32, et III, scolie de la prop. 2.

69. Le langage de Spinoza prête ici à la confusion. Il parle des images comme si elles étaient des choses matérielles. Pour bien comprendre ce passage et ne pas attribuer à Spinoza des idées qui ne sont pas les siennes, se reporter à l'*Ethique*, II, prop. 16 et 17.

70. Le passage de l'*Ethique* visé ici se trouve en réalité dans le scolie du lemme 7 venant après la prop. 13 de la partie II.

71. Albert Burgh était le fils de Conrad Burgh, ministre des finances de la République de Hollande et ami de Spinoza. Selon toute apparence, ce jeune homme avait dû, pendant quelque temps, faire preuve d'un certain zèle pour l'étude et considérer Spinoza comme son maître. Au cours d'un voyage en Italie en 1673, il s'était converti au catholicisme, et en 1675, dans un temps où Spinoza, très attaqué, devait renoncer à publier son *Ethique* de son vivant, il lui adressa sous forme de lettre cette longue et impertinente remontrance.

72. Ce personnage était un professeur de philosophie attaché à la doctrine de Descartes.

73. Voir au sujet de Nieuwstad le livre de Meinsma, pp. 376 et 411. Nieuwstad exerçait des fonctions officielles à Utrecht, mais en 1674 fut obligé de les abandonner.

74. Il s'agit, d'après la réponse de Spinoza (Lettre 72), d'un procédé de transmutation des métaux. W. Meijer pense que l'anonyme dont il s'agit ici est l'antimoine, dont se servaient ceux qui tentaient de fabriquer de l'or.

75. Van Vloten, qui a le premier publié la Lettre 37, la croyait adressée à un certain Bresser qu'il qualifiait de docteur en médecine. Conformément à l'hypothèse de W. Meijer et à l'indication donnée par Gebhardt, nous avons admis que le véritable destinataire de cette lettre était Bouwmeester. On ne trouve d'ailleurs aucune trace d'un médecin ayant porté le nom de Bresser, et celui dont il s'agit dans la Lettre 70 est vraisemblablement un commerçant.

76. Stensen ou Steno (forme latinisée), le célèbre anatomiste, d'origine danoise, se convertit au catholicisme et devint professeur à Florence. Il a adressé à Spinoza réformateur de la philosophie, sur la vraie philosophie, une lettre qu'il est intéressant de comparer à celle d'Albert Burgh. W. Meijer l'a publiée dans le *Chronicon Spinozanum*, vol. I, 1921, et Gebhardt l'a comprise dans son édition des Lettres de Spinoza sous le numéro 67 *bis*.

77. Quel est au juste le Châtillon coupable du sacrilège auquel fait allusion Spinoza ? Nous savons seulement qu'en 1635 un comte de Châtillon a pris d'assaut et pillé la ville de Tienen.

78. Les éditeurs des *Opera posthuma* ont joint cette lettre en manière de préface au *Traité Politique* demeuré inachevé : il est probable que c'est la dernière qu'ait écrite Spinoza, et elle devait être adressée à un ami très sûr, peut-être Jarig Jelles.

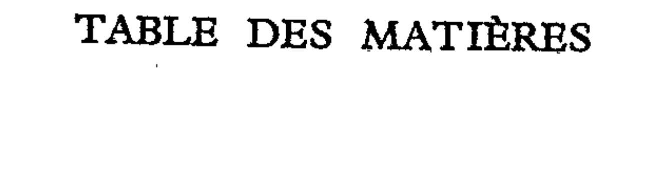


TABLE DES MATIÈRES



Pages

PUBLICATIONS NOUVELLES

BALZAC
Illusions perdues (518).
BARBEY D'AURÉVILLY
Une histoire sans nom (588).
BAUDELAIRE
Les Fleurs du mal (527).
BECCARIA
Des Délits et des peines (633).
CASTIGLIONE
Le Livre du courtisan (651).
CHRÉTIEN DE TROYES
Le Chevalier au lion (569).
CONRAD
Nostromo (560). Sous les yeux de l'Occident (602).
DUMAS
Les bords du Rhin (592).
FIELDING
Joseph Andrews (558).
FLAUBERT
Madame Bovary (657). Mémoires d'un fou. Novembre (581).
FROMENTIN
Une année dans le Sahel (591).
GAUTIER
Le Capitaine Fracasse (656).
GOGOL
Tarass Boulba (577). Les Ames mortes (576).
GONCOURT
Germinie Lacerteux (549). Renée Maurepin (578).
J. K. JEROME
Trois hommes dans un bateau (536).
KAFKA
Dans la colonie pénitentiaire et autres nouvelles (564).
KIERKEGAARD
La Reprise (512).
KLEIST
La Marquise d'O (586). Le Prince de Hombourg (587).
LA FONTAINE
Les Amours de Psyché et de Cupidon (568).
LAUTRÉAMONT
Les Chants de Maldoror (528).
LAXNESS
La Cloche d'Islande (659).
LOTI
Madame Chrysanthème (570). Le Mariage de Loti (583).
MACHIAVEL
L'Art de la guerre (615).
MAUPASSANT
Mont-Oriol (547).
MARIVAUX
Les Acteurs de bonne foi. La Dispute. L'Épreuve (616).
MELVILLE
Mardi (546). Omoo (590).
MORAND
Hiver Caraïbe (638).
NERVAL
Aurélia et autres textes autobiographiques (567).
PLATON
Ménon (491). Phédon (489).
PLAUTE
Théâtre (600).
ROSTAND
Cyrano de Bergerac (526).
SHAKESPEARE
Henry V (658).
STEVENSON
L'Ile au Trésor (593).
STRINDBERG
Tschandala (575).
SUÉTONE
Vie des douze Césars (533).
TÉRENCE
Théâtre (609)
THACKERAY
Barry Lyndon (559). Le Livre des snobs (605).

GF GRAND-FORMAT

CHATEAUBRIAND
Mémoires d'Outre-Tombe. Préface de Julien Gracq (4 vol.)

FORT
Ballades françaises

GRIMM
Les Contes (2 vol.)

GUTH
Histoire de la littérature française (2 vol.)

HUGO
Poèmes choisis et présentés par Jean Gaudon

LAS CASES
Le Mémorial de Sainte-Hélène (2 vol.)

MAURIAC
Mémoires intérieurs et Nouveaux Mémoires intérieurs

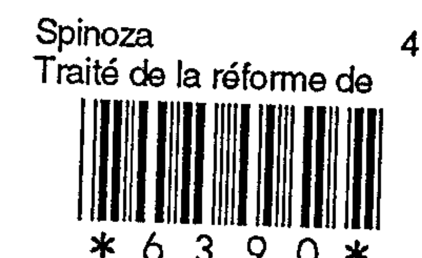
GF — TEXTE INTÉGRAL — GF

2701-X-1991. — Imp. Bussière, St-Amand (Cher).
N° d'édition 13372. — 3ᵉ trimestre 1966. — Printed in France.

SPINOZA
Œuvres 4 - Traité politique - Lettres

Spinoza, le plus rigoureux et le plus sûr des maîtres à penser, est le modèle de l'homme libre.

Alain



gral



Couverture :
Nicolaus Benedictus de Spinoza.
Peinture anonyme, vers 1665.
Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel.
Cliché Herzog August Bibliothek.

Catégorie 5